© by POLIROM Co SA Iaşi, 1998 pentru prezenta ediţie
Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111
(032) 217440 (distribuţie)
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, Bucureşti
Tel.: (01) 3138978
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
DODDS, E.R.
Grecii şi iraţionalul I E.R. Dodds -
trad. de Catrinel Pleşu - Iaşi: Polirom, 1998
288 p. 22 cm - (Plural M)
Index
ISBN: 973-683-115-9 I. Pleşu, Catrinel (trad.)
CIP: 165.63 14(38) 316.623 Printed in ROMÂNIA

E.R. Dodds

Grecii Şi iraţionalul

Ediţia a II-a

Traducere de Catrinel Pleşu Prefaţă de Petru Creţia

POLIROM , Iaşi, 1998

Hellada între Logos şi Alogon

înfăţişînd publicului românesc această nobilă carte a lui E.R. Dodds, intitulată în original *The Greeks and the Irrational (Grecii şi iraţionalul),* ne vom feri să-i repetăm cititorului, descriind sau parafrazînd, ceea ce autorul, cu o rară eleganţă a gîndului şi a expresiei, desluşeşte mult mai bine cu vorbele lui. Ne vom mulţumi, succint, să dăm acele informaţii şi să facem acele aprecieri despre semnificaţia mai largă a cărţii şi despre soarta sa care nu rezultă nemijlocit din atenta citire a ei.
Grecii şi iraţionalul reprezintă asamblarea în formă de carte a unei suite de opt conferinţe ţinute în 1949 la Berkeley în California (Sather Lectures), la care s-au adăugat, în apendice, două foarte erudite contribuţii, una despre menadism, cealaltă despre teurgie în relaţiile ei cu neoplatonismul.
La început mai puţin luată în considerare (deşi s-a bucurat de numeroase recenzii), ea a devenit nu prea tîrziu indispensabilă, impunîndu-se drept o carte obligatorie de referinţă pentru oricine studiază spiritualitatea greacă şi exercitînd de mulţi ani o binemeritată şi considerabilă influenţă, ca una dintre cele mai de seamă patru sau cinci contribuţii moderne la progresul studiilor clasice şi al culturii umaniste îndeobşte. De altfel solida întemeiere a cărţii s-a văzut şi atunci cînd, după vreo 20 de ani, Dodds a mai publicat un număr de alte cîteva studii de aceeaşi factură; apărea evident că în răstimpul acesta autorul lor rămăsese, în felul care era al lui, neîntrecut.
Secole de-a rîndul gîndirea europeană a fost dominată de o imagine unilaterală asupra spiritualităţii greceşti şi a marii tradiţii pe care, instituind-o, ne-a transmis-o ca principiu formator pentru civilizaţia căreia încă îi mai aparţinem. Accentul cădea, în ciuda multor evidenţe contrare, aproape exclusiv asupra atotorînduitoarei şi iradiantei *raţionalităţi* a acelui moment decisiv din istoria lumii. Ceea ce este şi rămîne adevărat, însă reduce din însăşi valoarea acestei biruinţe, prin ignorarea celeilalte componente, de altminteri universale, cu care raţionalitatea greacă a fost mereu într-un raport frămîntat, dinamic şi fertil. Se postula astfel constituirea şi instituirea unei ordini şi a unei corelative seninătăţi născute fără îndelungate cazne, fără şovăieli, fără urmă de răni, de umbre şi de regresii din propria lor apriorică şi incoruptibilă substanţă. Şi, firește, nici n-a fost aşa, şi aşa nici nu avea cum să fie. A fost rolul istoric al marelui romantism german şi al ecourilor sale celor mai tîrzii de a întrezări şi apoi de a privi în faţă chipul mai complex, mai contradictoriu şi ca atare mai viu şi mai grăitor al marii matrice spirituale de la care şi astăzi ne revendicăm. Cu instituţii strălucite, chiar dacă încă nebuloase (prezente la Carus, la Gorres, poate

îndeosebi la Friederich Creuzer din *Symbolik und Mythologie der alten Volker,* 1810-1812, unul dintre

primii descoperitori ai miturilor dionisiace), renovarea romantică se dovedeşte rodnică pînă în pragul modernităţii, reînnoind radical, spre sfîrşitul secolului trecut, imaginea curentă despre lumea greacă, de data aceasta prin opera unor spirite specializate în cîmpul studiilor clasice, ca Erwin Rohde *(Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 1893) şi mai ales prietenul acestuia, Friedrich Nietzsche, din a cărui puternică gîndire derivă, pînă azi, o opoziţie între spiritul raţional-apolinic şi cel orgiastic--dionisiac, opoziţie care s-a dovedit pe cît de sugestivă şi de inovatoare în disoluţia multor idei preconcepute, pe atît de păgubitoare prin legitimarea, pînă la abuz şi la saţietate, a altora, noi. Oricum, de la Nietzsche încoace, la a cărui influenţă s-a adăugat nu numai sporul de fapte pozitive adus de cercetările ulterioare în domeniul grecesc, ci şi contribuţiile deschizătoare de largi perspective pe care le-au adus antropologia şi etnografia în cunoaşterea structurală, comparativă şi tipologică a comunităţilor umane, îndeosebi a celor mai mult sau mai puţin primitive (pentru relaţia mai apropiată cu cîmpul cercetărilor clasice nu poate să nu fie pomenit aici, tot pentru perioada mai veche, J.G. Frazer şi marea sa lucrare *The Golden Bough,* 1890-1915). Şi iarăşi era exclus ca o înnoire mai radicală a punctului nostru de vedere despre lumea greacă şi despre liniile de forţă care au configurat-o de-a lungul veacurilor să n-o fi înlesnit şi chiar provocat, mijlocit şi nemijlocit, progresele hotărî-toare pe care le-au adus, în ştiinţa mecanismelor şi dinamicii sociale, gîndirea lui Karl Marx, iar în cea a cunoaşterii straturilor celor mai adînci ale psihologiei umane contribuţia lui Sigmund Freud şi a urmaşilor săi.

Or, pe la mijlocul secolului nostru, însumarea tuturor acestor curente şi tradiţii, asociate cu grava experienţă planetară a ultimului război, trebuia să capete cumva formă în sfera studiilor clasice printr-o carte scrisă *dinlăuntrul* lor, cu o instrumentaţie specifică, îmbogăţită şi rafinată de noile aporturi, dar fără a o converti în altceva, străin de milenara lor tradiţie şi de rigoarea înscrisă în însăşi esenţa lor. Şi aceasta a fost cartea pe care, tradusă cu grijă în româneşte, o prezentăm aici, încercînd să determinăm şi ce este ea cu adevărat şi ce, în chipul cel mai hotărît, n-a dorit să fie, spre binele ei şi al nostru.

Grecii vechi au devenit şi aşa, în opinia curentă, o realitate mentală supradimensionată în sensul rău al cuvîntului, un repozitoriu de reminiscenţe rău asimilate şi de diete rău înţelese, travestiul mitologic al unor false adîncimi. Dacă la asta se mai adaugă şi explozivul concept de iraţional, multă lume s-ar simţi îndreptăţită să aştepte o carte „abisală", o deschidere către cine ştie ce criptice mistere ale cunoaşterii şi ale omului, o ocultă introducere în tenebrele care au hrănit atîta clasică şi pură lumină şi atîta neoclasic echilibru. Nu asemenea lucruri va găsi cititorul în această netaumatrugică lucrare a lui E.R. Dodds.

Acest om, căruia i-a plăcut toată viaţa să spună, în deplină sinceritate, că este „un simplu profesor de greacă", îşi asimilase întreaga tradiţie pe care, în atît de sărace linii, am schiţat-o mai sus şi era perfect conştient că fără o adîncită (dar precaută) folosire a noilor

instrumente de lucru, cunoaşterea lumii greceşti nu putea fi împrospătată dintr-o perspectivă mai modernă şi totodată mai cuprinzătoare. Deci s-a decis să întreprindă acest lucru, de bună seamă nu fără oarecare impact asupra mobilurilor sale interioare a proliferării de iraţionalisme de tot felul din cultura vremii sale. Dar s-a decis să facă acest lucru dinlăuntrul meseriei sale, nearogîndu-şi nimic mai mult decît acea severă competenţă ale cărei osteneli numai cei ce o exercită le ştiu. Aşadar, gîndind lucrurile în termenii propuşi de documentaţia existentă, refuzînd să proiecteze asupra ei concepte şi preconcepte greu aplicabile aici (deci să cadă, printre altele, în vulgaritatea modernizărilor spectaculoase însă arbitrare) şi, în sfîrşit, preferind analiza atentă sintezelor răvăşitoare după care unii însetează. Rezultatul a fost şi rămîne, în liniile sale generale, admirabil şi trainic, fiind, cu discreţie şi măsură, destul de înnoitor pentru ca studiile sale să constituie (oricîte lacune, de altfel declarate, ar avea) cartea globală fundamentală în această problemă, de cînd a fost scrisă pînă azi.

Dodds îşi scrie cartea pornind, nu de la început explicit, de la o triplă definiţie a raţionalităţii cu care, chiar susceptibilă de unele elaborări, oricine poate fi de acord şi care, cu oricîte hiaturi şi rătăciri, a dominat gîndirea şi conştiinţa europeană de la Socrate încoace:

Că obiectul propus cunoaşterii noastre, realitatea la care ne raportăm (şi din care facem parte) este raţională, adică guvernată de regularităţi şi de legi, întemeiată pe o ordine determinată din care nu pot germina învălmăşiri şi aberaţii, o alcătuire coerentă imanentă sieşi şi neameninţată de transcendenţa nici unei dezordini.

Că o asemenea lume poate fi cunoscută în adevărul ei de raţiunea omenească (de logosul uman adecvat logosului cosmic), ca instrument unic ori măcar diriguitor şi critic supraordonat oricărui tip

iraţional de cunoaştere nemijlocită de ea (intuiţie, credinţă, extaz şi comuniune mistică, imersiune vitalistă, divinaţie, revelaţie etc).
Că într-un univers astfel constituit şi astfel cunoscut, sau putînd fi cunoscut, valorile însele (deci pozitivul şi negativul referenţial, binele şi răul produs şi pătimit în el) ţin tot de o ordine raţională, se pot afla obnubilate numai de o tranzitorie disfuncţie a raţiunii şi se reechilibrează în sens pozitiv prin triumful ei.
Şi, am putea adăuga, că toată negativitatea iraţionalităţii şi a răului nu sînt realităţi în sens ontologic, gnoseologic şi etic, nu sînt elemente constitutive ale lumii, ci doar umbre insubsistente ale unei ordini raţionale.
Cartea lui Dodds despre greci a apărut prea tîrziu în istoria culturii ca să ignore naivitatea unui asemenea radicalism raţionalist. Deci analizele lui nu sînt tributare nici unei asemenea elementarităţi. Dar pomenita carte nu a apărut nici prea devreme pentru ca nobila şi avizata raţionalitate de la care se inspiră să nu poarte, cu gravitate, dar fără patos fals, toată învăţătura vremii noastre, în ce-am gîndit, în ce-am săvîrşit, în ce, greşind cu nemăsură, am pătimit atît de nemăsurat. Dacă *Grecii şi iraţionalul* este o analiză a elementelor iraţionale din lumea şi din cultura greacă, analiza aceasta nu este nici naivă, nici sumbră, nici elementar iluministă, nici nefast tributară iraţionalismului însuşi. Este, dimpotrivă, o înaltă lecţie de măsură şi de bun gust

cărturăresc în contemperarea, pe terenul de cercetare pe care şi-l propune, între o severă ştiinţă a faptelor şi a doctrinelor şi o luminoasă şi încercată părtinire pentru acel adevăr care, făcînd un loc iraţionalului în dinamica reală a istoriei, nu-l exaltă dincolo de, dar nici nu-l coboară sub marginile stricte ale legitimităţii lui, într-un cadru de referinţă esenţialmente raţional. De fapt, unul dintre meritele cele mai evidente şi mai edificatoare ale analizei pe care o face Dodds manifestărilor iraţionalului în spiritualitatea greacă, şi unul dintre cele mai puţin puse în lumină, este tocmai acesta: că pentru una dintre cele mai înalte forme ale raţionalităţii atestate de istoria culturii se recunoaşte cu luciditate, deci între margini susceptibile de cunoaştere raţională, rolul fertil (cînd este fertil) al iraţionalului ca element constitutiv al totalităţii umanului. Şi aceasta nu numai recunoscîndu-l ca atare, ci ridicîndu-l pînă la acel grad de conştiinţă care să fie apt de a-i exorciza părţile nocive şi distructive şi de a-l resorbi în zonele superioare ale omenescului, prin instituirea unei ştiinţe complexe a lui, care să-l legitimeze şi să-l diriguiască *in nomine rationis,* în loc de a-l lăsa să ne bîntuie istoria *in nomine diaboli.*
Şi, în felul acesta, Dodds străbate, neieşind nici o clipă din zona bine întemeiată a faptelor şi înnoind adesea domenii obosite ori neglijate, psihologia iraţionalităţii homerice[1], transferul de la acel tip de cultură la acela, mai tulbure şi mai frămîntat, al Greciei prearhaice şi arhaice, împătrita iraţionalitate a oracularului apolinic, a extaticului dionisiac, a divinei exaltări poetice şi a fervoarei cu care ne sfîşie şi ne călăuzeşte Erosul înalt, germenii de nouă spiritualitate sădiţi în lumea greacă de influxurile mentalităţilor şi practicilor şamanistice provenite din Nordul peninsulei şi de mai sus, din zona scito-tracă, reacţia raţionalistă şi refluxul ei în epoca clasică, rolul progresiv pe care Platon se vede silit să-l acorde, în desfăşurarea gîndirii sale, elementelor iraţionale şi, în sfîrşit, după o perioadă de sistematizare şi de stabilizare, eşecul final al raţionalismului în lunga perioadă dintre secolul III î.H. şi asfinţitul antichităţii, nu fără a da măsura rigorii şi supleţei demersului său în două studii adiacente volumului (chiar dacă publicate în altă parte), unul în care, împotriva prejudecăţilor comune, descoperă în Euripide o adîncă şi literar binefăcătoare intuiţie a iraţionalului şi altul, în care citeşte în filosofia lui Plotin o triumfală revendicare, la sfîrşitul unei lumi (invadată de formele inferioare şi superstiţioase ale iraţionalului: cultul Fortunei, cultivarea magiei, a ocultismului, a teurgiei, credinţa tot mai răspîndită în proprietăţile şi forţele imanente în anumite plante, animale ori pietre preţioase, tot mai marcate tendinţe hermetice sau soteriologice etc), a tot ceea ce constituise măreţia ei în întemeierea raţionalismului european în formele sale cele mai înalte şi mai perene.

Foarte instructivă pentru cititorul de azi şi pentru că îl învaţă să vadă cum conceptele unor categorii psihologice la care se referă în chip firesc ca şi cînd ar fi existînd obiectiv şi dintotdeauna (ca, de pildă, acela de *voinţă)* s-au născut încet, de-a lungul unui proces milenar, şi sînt rodul unor continue ajustări ale intelectului uman la fluida şi greu sesizabila realitate lăuntrică a omului.

Astfel că această carte încărcată de o larg cuprinzătoare şi totuşi riguroasă ştiinţă (cititorul răbdător al

notelor de la sfîrşitul fiecărui capitol va înţelege uşor cîtă erudiţie şi cît orizont, cît scrupul de probitate profesională şi cîtă politeţe intelectuală avea „profesorul de greacă" Dodds), dacă nu va exalta pe cel care caută în ea ceea ce nu este, va da celorlalţi folosul şi bucuria pe care le produce, în cărţile bine gîndite, eleganţa adevărului: sentimentul că a citit, cu toate nuanţele pe care autorul a ştiut să le discearnă între epoci, clase socio-culturale, între manifestări flagrante ori stadii latente, nu o istorie închisă a straturilor ocult-iraţionale ale universului grec, ci pe aceea a raţionalităţii instituite de greci în relaţia inerentă cu reversul ei dialectic.

Ar fi nedrept ca cititorul român să nu dobîndească aici şi cîteva, fie chiar sumare, informaţii despre autorul acestei atît de bine informate, gîndite şi scrise opere (de obicei filologii clasici gîndesc mai îngust şi mai tehnicist şi nu ştiu scrie întotdeauna fără măcar un dram, fie el plat ori contorsionat, de pedanterie profesională). Eric Robertson Dodds (1893-1979) este de origine şi educaţie irlandeză presbiteriană, încheiată totuşi la Oxford, University College, unde suferă influenţa marelui elenist Gilbert Murray. Şi-a desfăşurat activitatea universitară, înce-pînd din 1919, în Anglia, întîi la Reading şi la Birmingham, apoi, graţie recomandării lui Gilbert Murray, care l-a preferat unor savanţi nu mai puţin importanţi şi reputaţi precum J.D. Denniston şi Maurice Bowra, ca *Regius professor* de greacă la Oxford, Christ Church, unde a fost multă vreme privit cu răceală de toţi colegii, poate şi datorită firii lui retrase şi mefiente, poate şi unui anume tip de neconformism şi de radicalism irlandez, în sfîrşit poate şi pentru că, fiind de o perfectă competenţă tehnică, profesa o anumită preferinţă în favoarea actului interpretativ şi nu a celui strict şi mărginit filologic[1], toate greu de conciliat cu mentalitatea oxoniană de atunci (poate şi de acum). Nu şi de studenţi, care preţuiau la el nu doar marea sa ştiinţă, ci şi prestigiul elocinţei sale (lipsită în chip aproape neliniştitor, ca şi conversaţia lui, de cea mai mică urmă de pedanterie), glasul şi felul inimitabile cu care citea poezie greacă şi nu numai greacă, farmecul discret şi vag criptic al personajului, umorul lui de rară esenţă. Pacifist prin adînci convingeri, a participat ca voluntar, şi nu numai formal, la amîndouă războaiele mondiale. Ca tînăr, a participat activ la cenacluri şi întruniri literare, unde l-a cunoscut pe Aldous HuXIey, pe Yeats, mai tîrziu pe T.S. Eliot şi pe W.H. Auden, cu care a fost apropiat prieten. La 36 de ani a publicat un volum de poeme, *Thirty-two Poems* (1929), dintre care unele şi-au găsit, după neîndoielnicul lor merit, locul în diferite antologii. Iar către sfîrşitul vieţii, în 1977, a publicat una dintre cele mai încîntătoare, mai cu înzestrare scrise şi mai subtil rezervate în sinceritatea şi în modestia tonului ei autobiografii redactate vreodată de un asemenea sever universitar, *Missing Persons (Persoane pierdute,* potrivit cuvintelor scrise în prefaţa cărţii de J.C. Powys: „fiinţele care am fost cîndva mai curînd se află pierdute decît împlinite în ceea ce am ajuns să fim"), o carte al cărei

1. Cum bine rezultă din lecţia lui inaugurală de la Oxford : *Humanism and Technique in Greek Studies,* din 1936.

succes, consacrat de un premiu literar de prestigiu, a depăşit cu mult cercul îngust al lumii cărturăreşti, impunînd-o drept una dintre marile reuşite ale prozei engleze contemporane. Cît va fi pierdut din sine, trăind, E.R. Dodds este greu de ştiut, oricît de limpede ar fi confesiunea lui. Dar ne place să credem că în cartea pe care cititorul o are acum în faţă s-a păstrat, încă viu, tot ceea ce în autorul ei nu era destinat să se piardă nicicum, avînd a dura mereu în neîncetata mişcare înainte a culturii şi a spiritului care o însufleţeşte.

Petru Creţia

Notă bibliografică

Select Passages Illustrative of Neoplatonism (2 voi., 1923-1924); *Thirty-two Poems* (1929); *The Confessions of St. Augustine. A Study of Spiritual Maladjustement* (în „Hibbert Journal", 26, 1928, pp. 459 şi urm.); *The Parmenides of Plato and the Origin ofthe Neoplatonic One* (în „Classical Quarterly", 22, 1928, pp. 129 şi urm.); Proclos, *Elements ofTheology,* Edition with Commentary (1933); Euripides, *Bacchae,* Edition, Introduction and Commentary (ed. I - 1944, ed. II - 1960); *The Greeks and the Irrational* (1952); cu M. Platauner: *Fifty Years of Classical Scholarship* (1950) şi *Fifty Years (and Twelve) of Classical Scholarship* (1962), amîndouă consacrate studiilor homerice; Plato, *Gorgias.* New Text, Introduction and Commentary (1959); *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965); *The Ancient Concept of Progress* (1973, care conţine un număr de articole publicate mai de mult, dar nemenţionate mai sus, şi altele noi: *The Ancient Concept of Progress, The Prometheus Vinctus and the Progress of Scholarship, Morals and Politics in the Oresteia, On Misunderstanding*

the Oedipus Rex, Euripides the Irrationa-list, The Sophistic Movement and the Failure ofGreek Liberalism, Plato and the Irrational, Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus, The Religion of Ordinary Man in Classical Greece, Super-normal Phenomena in Classical Antiquity), Missing Persons. An Autobio-graphy (1977). - în 1973, venerabila revistă, astăzi centenară, „The Journal of Hellenic Studies", i-a închinat lui E.R. Dodds un volum omagial, volum de severe studii care se deschide cu o dedicaţie în admirabile versuri greceşti scrisă de H. Lloyd-Jones şi cu *o Nocturnă* dedicată lui Dodds de marele poet W.H. Auden, a cărei traducere regretăm că n-o putem da aici, pentru a evoca ceva dintr-o lume în care E.R. Dodds a făcut parte ca un senior spiritual printre seniori.

Prefaţa autorului

Cartea de faţă se întemeiază pe o serie de conferinţe pe care am avut cinstea să le ţin la Berkeley în toamna anului 1949. Reproducîndu-le am lăsat neschimbată substanţa lor iniţială, completînd-o doar pe alocuri. Publicul în faţa căruia am vorbit includea mulţi antropologi şi o sumedenie de savanţi care nu aveau cunoştinţe specializate despre Grecia antică; sper că, în forma lor actuală, conferinţele mele vor stîrni interesul unui public la fel de cuprinzător. De aceea am tradus practic toate citatele greceşti care apar în text şi am transliterat principalii termeni greceşti care nu au echivalent englezesc. Am evitat de asemenea, pe cît a fost posibil, să încarc textul cu argumente controversate despre detalii care nu ar spune nimic cititorilor nefamiliarizaţi cu ele şi să complic tema principală urmărind numeroasele ramificaţii laterale care l-ar ispiti pe savantul de profesie. Asemenea ramificaţii apar în note, unde am încercat să specific în mod concis motivaţia opiniilor mele, fie - cînd a fost necesar— prin argumente proprii, fie - cînd a fost posibil — prin invocarea unor surse mai vechi sau mai noi. Atrag atenţia cititorului nespecializat că lucrarea mea nueo istorie a religiei greceşti şi nici o istorie a mentalităţii şi a sentimentului religios din lumea greacă. Cine ar socoti-o astfel ar face o gravă eroare. Cartea este o analiză a interpretărilor succesive pe care gîndirea greacă le dădea unui tip specific de experienţă umană - un tip de experienţă pe care raţionalismul secolului al XIX-lea nu-l lua în seamă, dar a cărui semnificaţie culturală este acum unanim recunoscută. Mărturiile adunate în volum ilustrează un aspect important şi relativ necunoscut al universului mental al Greciei antice. Dar acest aspect nu trebuie confundat cu întregul.

Faţă de colegii mei sînt, poate, dator să mă justific pentru a fi aplicat, uneori, unei teme clasice observaţii şi teorii antropologice şi psihologice recente. într-o lume a specializării, astfel de împrumuturi din discipline aparent disparate sînt privite de profesionişti cu aprehensiune dacă nu chiar cu ofensivă dezaprobare. Mă aştept, între altele, să mi se reamintească faptul că „grecii nu erau sălbateci" şi, apoi, că în domeniile relativ noi la care recurg, adevărul acceptat de azi poate deveni eroarea respinsă de mîine. Ambele observaţii sînt corecte. Dar ca răspuns la prima este poate suficient să citez opinia lui Levy-Bruhl, potrivit căreia „dans tout esprit humain, quel qu'en soit le developpement intellectuel, subsiste un fond inderacinable de mentalite primitive"*; *sau dacă antropologii*

în orice minte omenească, indiferent de stadiul ei de dezvoltare intelectuală, subzistă un fond de mentalitate primitivă care nu poate fi dezrădăcinat.

neclasicişti par suspecţi, voi cita opinia lui Nilsson, potrivit căreia „mentalitatea primitivă este o descriere destul de exactă a comportamentului mental al majorităţii oamenilor de astăzi, cu excepţia activităţilor lor tehnice sau conştient intelectuale". De ce să atribuim grecilor din antichitate o imunitate faţă de moduri de gîndire „primitive"pe care nu o găsim în nici una din societăţile pe care le putem observa direct ?

în ceea ce priveşte al doilea punct, multe din teoriile la care m-am referit sînt indiscutabil nesigure şi provizorii. Dacă încercăm, însă, să ajungem la o înţelegere a mentalităţii greceşti şi nu ne mulţumim cu descrierea comportamentului exterior sau cu întocmirea unei liste de „credinţe" atestate documentar, trebuie să o facem folosind orice sursă de lumină, căci o lumină incertă este mai bună decît nici una. Animismul lui Tylor, magia „vegetală" a lui Mannhardt, spiritele-anului ale lui Frazer, mana lui Codrington, toate au contribuit la vremea lor la iluminarea unor locuri obscure din documentele străvechi. Ele au încurajat, e drept, şi multe presupuneri nesăbuite. Dar sîntem încredinţaţi că timpul şi criticii vor elimina pînă la urmă presupunerile false, lăsînd să subziste doar adevărul. Există motive foarte serioase care să îndemne la prudenţă în aplicarea la acest domeniu a

unor generalizări bazate pe mărturii ne-greceşti, dar nici unul pentru retragerea studiilor clasice într-o izolare autoimpusă. Cu atît mai puţin sînt savanţii clasicişti îndreptăţiţi să continue să manipuleze - cum fac foarte mulţi - concepte antropologice învechite, ignorînd noile direcţii luate de aceste studii în ultimii 30 de ani, cum ar fi, de pildă, recenta alianţă promiţătoare dintre antropologia socială şi psihologia socială. Dacă adevărul nu este la îndemîna noastră, erorile de mîine sînt totuşi preferabile celor de ieri; căci, în ştiinţă, eroarea este doar o altă denumire a aproximării progresive a adevărului. îmi mai rămîne să-mi exprim recunoştinţa faţă de cei care m-au ajutat în elaborarea acestei cărţi: în primul rînd Universităţii din California, care m-a determinat să o scriu; apoi lui Ludwig Edelstein, W.K.C. Guthrie, IM. Linforth şi A.D. Nock, care au citit manuscrisul dactilografiat, în întregime sau parţial, şi au făcut valoroase sugestii; şi, în sfîrşit, lui 'Harold A. Small, W.H. Alexander şi alţii de. la University of California Press, care şi-au dat osteneala să prepare textul pentru tipar. Trebuie să mai mulţumesc profesorului Nock şi Consiliului Societăţii Romane pentru permisiunea acordată de a retipări ca anexe două articole care au apărut în Harvard Theological Review *şi* Journal of Roman Studies; *de asemenea, Consiliului Societăţii Elenice pentru permisiunea de a reproduce cîteva pagini dintr-un articol publicat în* Journal of Hellenic Studies.

E.R.D.

Oxford

August 1960

I. Apărarea lui Agamemnon

Ungherele sufletului, straturile mai întunecate, mai obscure ale firii sînt singurele locuri din lume în care putem surprinde realul în faptul constituirii sale.

William James

Mă aflam, acum cîţiva ani, la British Museum, în faţa sculpturilor Partenonului, cînd un tînăr s-a apropiat de mine şi mi s-a adresat oarecum stînjenit: „Ştiu că aşa ceva nu se mărturiseşte, dar lucrurile astea greceşti nu-mi spun nimic". I-am spus că mărturisirea lui mi se pare foarte interesantă şi l-am rugat să încerce să-şi explice reacţia. S-a gîndit puţin, apoi mi-a răspuns: „Ştiţi, nu ştiu dacă mă-nţelegeţi, totul este atît de îngrozitor de *raţional".* Cred că l-am înţeles. Acelaşi lucru îl spuseseră, mai bine, Roger Fry[1] şi alţii. Unei generaţii a cărei sensibilitate s-a format cu arta africană şi aztecă, cu opera unui Modigliani sau a unui Henry Moore, arta grecilor şi cultura greacă, în general, pot să-i pară lipsite de conştiinţa misterului şi de capacitatea de a pătrunde la nivelurile mai profunde, mai puţin conştiente ale experienţei umane.

Această frîntură de conversaţie mi-a stăruit în minte şi m-a pus pe gîndurifErau grecii oare chiar atît de orbi faţă de factorii neraţionali ai experienţei şi ai comportamentului uman cum presupun deopotrivă apologeţii şi criticii lor ?JDe la această întrebare a pornit cartea de faţă. Un răspuns complet ar implica, evident, o cercetare a întregului univers cultural al Greciei antice. îmi propun, însă, să întreprind ceva mult mai modest fvoi încerca doar să clarific problema, examinînd unele aspecte relevante ale expe-rienţejj-ehgioase greceştii Sper ca rezultatul să prezinte un oare-cafeTnteres nu num'âi pentru elenişti, dar şi pentru antropologia şi psihologia socială, de fapt pentru oricine este preocupat de înţelegerea resorturilor comportamentului uman. De aceea, voi încerca, în măsura posibilului, să prezint problema în termeni inteligibili nespeciaUstului.

Am să încep cu cîteva consideraţii asupra unui aspect deosebit al religiei homerice. Poemele lui Homer pot să pară specialiştilor

un domeniu nepotrivit pentru cercetarea unei forme de experienţă religioasă. „Adevărul este, spune profesorul Mazon într-o carte apărută recent, că nu a existat vreodată un poem mai puţin religios decît*Iliada*." [2] E, poate, o declaraţie prea generalizatoare, dar ea reflectă o opinie foarte răspîndită. Profesorul Murray e de părere că pretinsa religie homerică „nu era o religie propriu-zisă", căci, spune el, „adevărata credinţă a Greciei înainte de secolul al IV-lea nu avea

nimic de a face cu formele luminoase ale Olim-pului"[3]. în acelaşi spirit, Dr. Bowra observă că „acest sistem complet antropomorfic nu are, *desigur,* nici o legătură cu adevărata religie sau cu moralitatea. Zeii lui sînt o invenţie încîntătoare şi hazlie a poeţilor" [4].
Desigur, aşa este - dacă expresia „adevărata religie" înseamnă acel fenomen pe care europenii şi americanii luminaţi de astăzi îl consideră religiejDar, dacă limităm înţelesul cuvîntului în acest fel, riscăm să subapreciem sau chiar să trecem cu vederea anumite tipuri de experienţă pe care nu le mai interpretăm în sens religios, dar care, totuşi, la vremea lor, erau probabil încărcate cu o profundă semnificaţie religioasiLj Scopul meu în capitolul de faţă nu este să intru în dispută despre întrebuinţarea termenilor cu eminenţii specialişti mai sus citaţi,(gi.să atrag atenţia asupra unui tip de experienţă homerică, care este *la prima vedere* religioasă, şi să-i studiez psihologia^]
Să începeirwm acea e^npr""** ° ^pitiri divine sau a infatuării
(ate) care îl face pe Agamemnon să se consoleze de pierderea iubitei sale prin răpirea iubitei lui Ahile. „Nu eu", declară el apoi, „sînt de vină, ci numai/ Zeus, Ursita şi Furia, iasma hoinară prin umbră/ Care-n sobor mă făcură din minte să-mi ies ca nebunii/ Şi să răpesc lui Ahile răsplata ce obştea-i dăduse./ Ce puteam eu împotrivă ? O zînă le pune la cale/ Toate, fiica mai mare a lui Zeus, Orbirea duşmană/ care sminteşte pe toţi."[5]* Cititorul modern grăbit consideră aceste cuvinte ale lui Agamemnon drept o scuză, precară sau o eludare a responsabilităţii; nu însă acei care citesc atent. Neîndoielnic, cuvintele lui nu constituie o eludare a responsabilităţii în sens juridic; fiindcă, la sfîrşitul discursului său, Agamemnon se declară dornic, tocmai pe acest temei, să-şi răscumpere greşeala: „Nu mă putui dezbăra de orbirea în care căzusem/ Pentru că eu am greşit şi mintea luatu-mi-a Zeus/ Vreau să te-mbun şi să-ţi dau sumedenie de daruri"[6]. Dacă ar fi acţionat din propria sa voinţă, nu şi-ar fi recunoscut vina aşa de uşor; lucrurile stînd altfel, el va plăti pentru faptele sale. Din punct de

Homer, *Iliada.* Trad. G. Murnu. E.S.P.L.A.; 1Ş55. Toate celelalte traduceri din Homer reproduc aceeaşi versiune.

vedere juridic, poziţia sa este aceeaşi în ambele cazuri; fiindcă dreptatea în Grecia arhaică nu lua în seamă intenţia; actul era hotărîtor. Nu poate fi vorba nici de născocirea necinstită a unui alibi moral; căci victima actului său îi împărtăşeşte punctul de vedere asupra celor întîmplate. „Doamne, că mari sînt păcatele care le dai omenirii!/ N-ar fi putut Agamemnon nicicînd să mă scoată din fire/ Şi să mă tulbure atîta, nici roabă să-mi ia cu de-a sila."[7] Am putea fi tentaţi să credem că Ahile acceptă din politeţe o minciună convenţională pentru a salva renumele prea-înaltului rege. Şi totuşi nu, căci încă din cartea I, cînd explică situaţia lui Thetis, Ahile vorbeşte despre purtarea lui Agamemnon ca despre *ate-u*\ său[8] şi în cartea LX izbucneşte: „El m-amăgi şi păcat îşi făcu .../...; e destul şi cu pace/ Ducă-se naibii, căci mintea-i luă Cel-de-sus înţeleptul"[9]. Astfel, părerea lui Ahile coincide cu cea a lui Agamemnon şi, se pare, cu cea a poetului, exprimată în celebrele cuvinte care preced pasajul despre Mînie: „Şi împlinită fu voia lui Zeus..."[10].
Dacă acesta ar fi singurul incident pe care personajele lui Homer îl interpretează astfel, am ezita cu privire la motivaţia poetului: ne-am gîndi, poate, că a dorit să nu îndepărteze prea mult simpatiile publicului de Agamemnon, sau că a încercat să dea o semnificaţie mai adîncă gîlcevii vulgare a celor două căpetenii, prezentînd-o ca pe o treaptă în împlinirea unui plan divin. Dar aceste explicaţii nu sînt valabile în cazul altor fragmente unde se spune că „zeii" sau „un zeu" sau Zeus au „răpit", „distrus" sau „fermecat" pentru un timp minţile unei făpturi omeneşti. Oricare dintre aceste cuvinte s-ar putea potrivi Elenei, care sfir-şeşte un discurs profund mişcător şi sincer spunînd că Zeus i-a hărăzit, ei şi lui Alexandros (Paris), un destin atît de trist încît: „Chiar după moarte pe lume s-ajungem a fi de poveste"[11]. Dar atunci cînd ni se spune că Zeus i-a „fermecat pe Ahei" pur şi simplu ca ei să lupte prost, nu sînt luate în consideraţie persoane; cu atît mai puţin în afirmaţia generală potrivit căreia: „Doar zeii care

pot prosti pe unul/ întreg la minte, şi pe un zănatic/ îl cuminţesc"[12]. Ca să nu mai pomenim de Glaucos, pe care Zeus l-a adus în aşa hal de sminteală încît a făcut un lucru nemaiauzit pentru un grec- a acceptat o afacere proastă, schimbînd o armură de aur pe una de bronz[13] sau de Automedon, al cărui gest nebunesc de a prelua rolul dublu de vizitiu şi de lăncier îl face pe un prieten să exclame: „ce zeu ţi-o fi dat oare ţie jindul .acesta deşert şi te scoate din minte cu totul"[14]. E limpede că aceste două cazuri nu au nici o legătură cu vreun scop divin mai adînc; nu poate fi vorba nici de păstrarea simpatiei publicului, căci nu este implicată nici o pată morală.

Ajuns aici cititorul se poate întreba totuşi, pe bună dreptate, dacă nu cumva este confruntat doar cu o *anumită modalitate de exprimare.* Poate că poetul a vrut doar să spună că Glaucos a fost un nătărău să primească tîrgul? Sau poate că prietenul lui Auto-medon nu a vrut să spună altceva decît: „Ce naiba te-a făcut să te porţi aşa ?". Poate că atît şi nimic mai mult. Formulele hexame-trice care făceau parte din recuzita poeţilor mai vechi se pretează uşor la tipul de degenerare semasiologică care duce la crearea *unui fel de a vorbi.* Şi, mai putem observa că nici episodul Glaucos, nici deşartă *aristeia* (superioritate)* a lui Automedon nu sînt neapărat integrate intrigii, nici măcar în cazul unei *Iliade* „lărgite" ; ele pot fi foarte bine adăugiri mai tîrzii[15]. Dar scopul nostru rămîne mai departe înţelegerea experienţei originare, care stă la baza unor astfel de formule stereotipe - căci pînă şi un fel de a vorbi trebuie să aibă o origine. S-ar cuveni să examinăm în acest scop cu o atenţie sporită natura lui *ate* şi a factorilor cărora o atribuie Agamemnon, iar apoi să trecem în revistă alte tipuri de declaraţii pe care poetul epic le face despre sursele comportamentului uman.

Există o serie de pasaje în Homer în care un comportament nesăbuit şi inexplicabil este explicat prin ate sau descris cu ajutorul verbului din aceeaşi familie de cuvinte, *aasasthai,* fără vreo referinţă explicită la intervenţia divină. Dar *ate* nu este pentru Homer[16] un agent personal în sine: cele două fragmente în care se vorbeşte despre *ate* în termeni personali, *II.* 9.505 şi urm. şi 19.91 şi urm., sînt fragmente de alegorie transparentă. Cuvîntul nu înseamnă niciodată, cel puţin în *Iliada,* dezastru[17] obiectiv, cum se întîmplă curent în tragedii. întotdeauna, sau aproape întotdeauna[18], *ate* este o stare de spirit - o întunecare, o confuzie temporară a conştiinţei normale. Este, de fapt, o nebunie parţială sau vremelnică; şi, ca orice nebunie, nu este atribuită unor cauze fiziologice sau psihologice, ci unui factor extern, „daimonic". într-adevăr, în *Odiseea*[19] se spune că un consum excesiv de vin provoacă *ate*; implicaţia nu pare a fi însă că *ate* este un produs „natural", ci, mai degrabă, că vinul conţine ceva daimonic sau

Pentru a facilita înţelegerea conţinutului lucrării de către publicul nespe-cialist, cuvintele şi expresiile greceşti şi latineşti al căror înţeles nu reiese din context au fost traduse în versiune românească şi plasate între paranteze drepte, în imediată succesiune faţă de textul original. în cazul citatelor de mai mari dimensiuni, îndeosebi în note, s-a renunţat la reproducerea textului original, traducerea acestuia în limba română fiind marcată prin caractere cursive. ■ '
Traducerea citatelor din greacă şi latină, cu excepţia celor care au menţionată o versiune românească anterioară, a fost efectuată de Elena Lazăr. (n. red.)

supranatural. în afară de acest caz special, întotdeauna cînd se fac precizări despre factorii care produc *ate,* ei par să fie fiinţe supranaturale[20]; astfel aş include toate cazurile de *ate* ne-alcoo-lică la Homer în categoria pe care îmi propun să o numesc „intervenţie psihică".

Dacă le examinăm, vom observa că *ate* nu este neapărat sinonim sau rezultat al răutăţii. Afirmaţia dicţionarului lui Liddell şi Scott, potrivit căreia *ate* este de cele mai multe ori pedeapsa unei vinovate nesăbuinţe, nu se potriveşte în cazul lui Homer. Ate (aici în sensul de descumpănire înmărmurită) care l-a cuprins pe Patrocle după ce a fost lovit de Apolo[21] poate fi invocată ca exemplu, fiindcă Patrocle i-a pus pe fugă pe troieni printr-un UTTEP aloav [gest nesăbuit[22], contravenind rînduielii divine]; dar ceva mai devreme, în aceeaşi scenă, chiar

această nesăbuinţă este atribuită voinţei lui Zeus şi caracterizată de verbul *ăâoQr)*[23] [a fi înşelat]. De asemenea, *ate,* în cazul unui anume Agastrophus[24] care se depărtează prea mult de carul său şi este ucis, nu este o „pedeapsă" pentru nesăbuinţă; nesăbuinţa este ea însăşi ate, sau un rezultat al stării de *ate,* şi nu implică vreo vină morală - este doar o eroare inexplicabilă, ca şi tîrgul prost pe care l-a făcut Glaucos. Iar Odiseu nu a fost nici el vinovat sau imprudent atunci cînd a adormit tocmai cînd nu trebuia, oferind tovarăşilor săi ocazia să măcelărească boii sacri. A fost, cum am spune noi, un accident; dar pentru Homer, ca şi pentru toată gîndirea anistorică în general[25], nu există accidente - Odiseu ştie că somnul i-a fost trimis de zei *eiq* ă-rnv, [pentru orbire], ca „să-şi bată joc de el"[26]. Astfel de pasaje sugerează că *ate* nu avea, la origine, vreo legătură cu vina. Noţiunea de ate înţeleasă ca pedeapsă pare să fie o adăugire tîrzie în Ionia sau un import mai recent din afară; singurul loc din Homer în care ea este explicit exprimată în acest sens este pasajul Ai Tai [Zeiţele rugăciunii] din *Iliada,* 9[27], care sugerează că ate ar putea fi o idee a Greciei continentale, preluată împreună cu povestea lui Meleagru dintr-o epopee compusă în ţara de baştină. Cîteva cuvinte despre factorii cărora le este atribuită ate. Agamemnon citează trei: Zeus, *moira şi* Eriniile care umblă prin întuneric (sau, potrivit unei variante mai vechi, Eriniile care sug sînge). Dintre aceştia Zeus este factorul mitologic, pe care poetul îl consideră mobilul prim: „planul lui Zeus a fost împlinit". Este foarte semnificativ că (dacă îl considerăm pe Ahile răspunzător pentru starea de ate a lui Patrocle) Zeus este singurul olimpian căruia i se atribuie în *Iliada* puterea de a provoca ate (astfel ate este descrisă alegoric drept fiica sa cea mai mare)[28]. *Moira* este implicată fiindcă oamenii numeau orice dezastru personal inexplicabil „ursita", „soarta" lor; de fapt, neînţelegînd cauza celor întîmplate

considerau că, din moment ce s-a întîmplat, „aşa a fost să fie". Oamenii mai vorbesc şi acum la fel, în special despre moarte, care în greaca modernă se numeşte uîpa, iar în greaca clasică *iopoc,*. Sînt sigur că este greşit să scrii *Moira* cu „M" mare, ca şi cînd ar desemna o zeiţă individuală care îi comandă lui Zeus sau o zeitate cosmică de tipul *Heimarmenei* elenistice. Cînd se vorbeşte de zeiţe, întîlnim întotdeauna pluralulMoirai fie în cult, fie în literatura timpurie şi, cu o singură excepţie[29], nici ea foarte sigură, ele nu apar niciodată în *Iliada.* Cel mult putem spune că atunci cînd îşi tratează „ursita" ca pe un agent - punînd-o în situaţia de *a face* - Agamemnon porneşte pe calea personificării[30]. Iar cînd Agamemnon îşi învinuieşte *moira,* el nu se declară un determinist sistematic, la fel cum nu o face nici ţăranul grec modern atunci cînd foloseşte un limbaj asemănător. întrebarea dacă eroii lui Homer cred în determinism sau în liberul arbitru este un anacronism ; nu numai că ei nu şi-au pus-o niciodată, dar chiar dacă ar fi fost întrebaţi nu ar fi înţeles ce înseamnă[31]. Ceea ce însă înţelegeau era deosebirea între fapte fireşti şi fapte săvîrşite în starea de *ate.* Faptele de tipul celor din urmă sînt atribuite nediscriminat *moirei* sau voinţei zeilor, după cum problema e pusă din unghi subiectiv sau obiectiv. Tot astfel Patrocle atribuie nemijlocit moartea sa agentului imediat, Euphorbus, şi indirect agentului mitologic, Apolo, iar din punct de vedere subiectiv *moirei* sale potrivnice. Moartea sa este, cum ar spune psihologii, „supra-„ determinată"[32]. Pe baza acestei analogii, Erinia ar trebui să fie în cazul lui Agamemnon agentul imediat. Prezenţa ei în context poate surprinde pe cei care o consideră un spirit esenţialmente răzbunător; şi, cu atît mai mult, pe cei care cred, ca Rohde[33], că iniţial Eriniile erau morţi însetaţi de răzbunare. Dar pasajul nu este unic. Tot în *Odiseea*[34] citim despre „greaua *ate* cu care zeiţa Erinia, care loveşte crunt, a înceţoşat mintea lui Melampus". în nici un loc nu este vorba de răzbunare sau pedeapsă. Explicaţia posibilă ar fi că Erinia este agentul personal care asigură împlinirea *moirei.* De aceea, Eriniile întrerup discursul cailor lui Ahile; nu este „potrivit cu *moira"* ca nişte cai să vorbească[35]. De aceea, cum spune Heraclit[36], ele ar pedepsi pînă şi soarele, dacă ar „întrece măsura" nerespectînd sarcina care i-a fost desemnată. Este foarte probabil, credem, ca funcţia morală a Eriniilor de soli ai răzbunării să derive din sarcina iniţială de a impune o

moira care, la început, a fost neutră moral sau, mai degrabă, a conţinut implicit pe „ar trebui" şi pe „trebuie" între care gîndirea timpurie nu putea distinge foarte clar. Astfel, la Homer, regăsim Eriniile impunând revendicările de statut inerente relaţiilor de familie sau sociale; ele sînt considerate ca parte din *moira* unei per-

soane[37]: unui părinte[38], unui frate mai mare[39], chiar şi unui cerşetor[40] i se cuvine un lucru anume şi el se poate adresa Eriniilor „sale" care să-i apere acest drept. Tot astfel, ele sînt invocate ca martore la jurăminte; căci jurămîntul creează o sarcină, o *moira.* Legătura Eriniei cu *moira* este atestată şi de Eschil[41], iar *moirai* au acum un caracter cvasi-personal; Eriniile sînt încă pentru el cele care împart *ate[42],* deşi, ca şi *ate,* au căpătat o pronunţată nuanţă morală. Complexul *moira*-Erinii-a£e pare să aibă rădăcini adînci, fiind, probabil, mai vechi decît relaţia ate-Zeus[43]. în această privinţă trebuie să amintim că Erinia *şiaisa* (sinonimă cu *moira)* apar în ceea ce este poate cea mai veche formă cunoscută de vorbire elenă, dialectul arcado-cipriot[44].

Să părăsim, pentru moment, *ate* şi termenii care îi sînt asociaţi pentru a analiza pe scurt alt tip de „intervenţie psihică" tot atît de frecventă la Homer, şi anume, comunicarea puterii de la zeu la om. în *Iliada* cazul tipic este transmiterea menos-ului[45] în timpul unei bătălii, ca atunci cînd Atena înzestrează pe protejatul ei Diomede cu o porţie triplă de *menos,* sau cînd Apolo pune *menos* în *thymos-ul* lui Glaucos[46], care e rănit. *Menos* nu este în primul rînd forţă fizică sau un organ permanent al vieţii mentale[47], ca *thymos* sau *noos.* Este, mai degrabă, ca şi *ate,* o stare de spirit. Cînd un bărbat simte *menos* în pieptul lui sau „urcîndu-i, ca un fum, în nări"[48], el devine conştient de un misterios plus de energie vitală, de încredere şi elan. Legătura dintre *menos* şi sfera voinţei reiese clar din cuvintele înrudite uevoivâv, „a fi dornic", şi *8uo\iEvf\c,* „a dori răul". Este semnificativ că, adesea, dar nu întotdeauna, o încărcătură de *menos* vine ca răspuns la o rugăciune. Dar este ceva mult mai spontan şi instinctiv decît ceea ce numim noi „hotărîre"; chiar şi animalele o pot avea[49] şi este întrebuinţată, prin analogie, pentru a descrie energia devoratoare a focului[50]. In cazul omului, ea este energia vitală, „ardoarea" care nu vine cînd ai nevoie de ea, ci funcţionează tainic şi chiar capricios. Pentru Homer însă, ea nu e un capriciu; este fapta unui zeu care „amplifică sau diminuează după bunul plac *areţe-u* unui om (adică potenţialul său de luptător)"[51]. Uneori, într-adevăr, *menos-ul* poate fi stîrnit prin îndemnuri verbale; alteori izbucnirea lui poate fi explicată doar prin faptul că un zeu „l-a insuflat" eroului, „l-a aşezat în pieptul lui" sau, cum citim într-un loc, l-a transmis prin contact, cu ajutorul unui băţ[52].

Nu cred că trebuie să considerăm toate acestea drept „invenţie poetică" sau „truc divin". Firește, cazurile particulare sînt adesea inventate de poet din necesităţi literare şi, desigur, intervenţia psihică este adesea legată de o intervenţie fizică sau de o scenă din Olimp. Dar putem fi siguri că ideea de bază nu a fost inventată

de nici un poet şi că este mai veche decît concepţia unor zei antropomorfi care iau parte, fizic şi vizibil, la luptă. Posedarea temporară a unui *menos* intensificat este, ca şi *ate,* o stare anormală care cere o explicaţie supranormală. Eroii lui Homer pot recunoaşte momentul instalării ei ca fiind marcat de o senzaţie stranie în mădulare. „Picioarele mele şi mîinile mele sînt pline de elan" (ijaincowoi), spune un receptor al acestei puteri, şi anume, adaugă poetul, fiindcă Zeul le-a făcut (eAa<ppd) agile[53]. Această senzaţie, care este aici împărtăşită şi de al doilea receptor, constituie pentru amîndoi o confirmare a originii divine a menos-ului[54]. Este o experienţă anormală. Şi oamenii aflaţi în condiţia unui *menos* divin ridicat se comportă într-o anumită măsură anormal. Pot face cele mai grele lucruri cu (pea) multă uşurinţă[55], ceea ce este un semn tradiţional al puterii divine[56]. Pot chiar, asemenea lui Diomede, să lupte împotriva zeilor[57] fără teamă de pedeapsă -o acţiune care, pentru oamenii în stare normală, este foarte periculoasă[58]. De fapt, cei cărora li s-a indus *menos* sînt, în acest răstimp, ceva mai mult sau

poate ceva mai puţin decît oameni. Ei sînt adesea comparaţi cu nişte lei înfometaţi[59]; dar cea mai frapantă descriere a acestei stări este în Cartea a 15-a, în care Hector intră într-o criză (jiaivETou), face spumă la gură şi ochii i se aprind[60]. Astfel de cazuri sînt la un pas de ideea de posedare (Saijiovâv); Homer însă nu face acest pas. Despre Hector, după ce a îmbrăcat armura lui Abile, se spune: Ares „se furişă-ntr-însul.../ De virtute , de vlagă-i se umple/ Trupu-i întreg.. ."[61]. E drept, Ares nu este aici altceva decît un sinonim al spiritului marţial, iar transmiterea de putere este produsă de Zeus, probabil cu ajutorul armurii divine. Desigur, zeii se pot deghiza preluînd înfăţişarea unor fiinţe umane individuale; dar aceasta este o altă credinţă. Zeii apar, uneori, în formă omenească, oamenii au uneori atributul divin al puterii, dar la Homer nu întîlnim niciodată estomparea demarcaţiei precise care separă umanitatea de lumea zeilor.

în *Odiseea,* în care luptele nu sînt o temă constantă, transmiterea puterii ia alte forme. Poetul „Telemachiei" imită *Iliada* făcînd-o pe Atena să-l înzestreze pe Telemach cu *menos*[62]*;* dar aici *menos* este curajul *moral* care va permite băiatului să-i înfrunte pe tiranicii peţitori. E un caz de adaptare literară. Mai veche şi mai autentică este presupoziţia adesea repetată că menestrelii dobîndesc forţă creatoare de la Zeus. „Am învăţat singur" zice Phemius, „un zeu este cel care mi-a umplut capul cu cîntece"[63]. Cele două părţi ale afirmaţiei nu sînt resimţite ca fiind contradictorii ; cu alte cuvinte, Phemius nu a învăţat pe dinafară poemele celorlalţi menestreli, ci este un poet creator care se bazează pe hexametri ce izbucnesc spontan, cînd e nevoie, din adîncimi

necunoscute şi de necontrolat; cîntă „din har zeiesc" cum cîntă întotdeauna cei mai buni menestreli[64]. Mă voi întoarce la această discuţie în ultima parte a capitolului III, *Binefacerile nebuniei.*

însă trăsătura caracteristică a *Odiseii* este modul în care personajele atribuie toate tipurile de evenimente mentale (sau fizice) intervenţiei unui daimon[65], a unui „zeu" sau a unor „zei"[66], nedeteminaţi şi fără nume. Aceste fiinţe descrise în termeni vagi pot inspira curaj în momentele de criză[67], sau pot întuneca mintea unui om[68], cum fac zeii în *Iliada,* De asemenea, lor li se atribuie tot ceea ce am putea numi „avertisment". Atunci cînd cineva are o idee strălucită[69] sau prostească[70]; cînd deodată îşi dă seama de identitatea altei persoane[71] sau i se dezvăluie brusc înţelesul unui semn prevestitor[72]; cînd îşi aminteşte de ceea ce ar fi putut uita[73] sau cînd uită ceea ce ar fi trebuit să ţină minte[74], atunci el sau altcineva va vedea în aceste fenomene, dacă luăm cuvintele lor în sens literal, o intervenţie la nivel psihic a acestor fiinţe supranaturale anonime[75]. Desigur, ei nu se aşteaptă întotdeauna să fie luaţi în sens literal: Odiseu, de exemplu, nu trebuie luat în serios atunci cînd atribuie faptul de a fi ieşit fără manta pe o noapte rece maşinaţiunilor unui demon. Totuşi nu este vorba de o simplă „convenţie epică", deoarece personajele sînt cele care vorbesc astfel şi nu poetul însuşi[76]. Convenţia poetului este alta - el manipulează, ca şi autorul *Iliadei,* zei antropomorfi bine definiţi, ca Atena sau Poseidon, şi nu daimoni anonimi. Personajele sale folosesc o convenţie diferită, fiindcă acesta este felul de a vorbi al oamenilor: poetul este un „realist".

într-adevăr, astfel ne aşteptăm să vorbească oamenii care credeau (sau ai căror strămoşi au crezut) în avertismente zilnice şi de fiecare clipă. Recunoaşterea, intuiţia, amintirea, ideea strălucită sau perversă au o trăsătură comună, şi anume aceea de a trece omului „prin cap dintr-o dată". Adesea, el este conştient că nu a ajuns la ele cu ajutorul unui raţionament. Dar atunci cum le poate numi „ale sale"? Cu cîteva clipe înainte nici nu-i treceau prin minte; iar acum iată-le. Ceva le-a pus acolo, şi acest ceva este altfel decît el. Mai mult nu ştie. De aceea vorbeşte de „zei" sau de „vreun zeu" sau, mai des (în special cînd îndemnul a avut rezultate proaste), de un daimon[77]. Şi, prin analogie, el aplică aceeaşi explicaţie ideilor şi faptelor altor oameni cînd nu le poate înţelege şi cînd i se pare că nu le stau în fire. Un exemplu în acest sens este discursul lui Antinous din *Odiseea* 2, în care, după ce laudă inteligenţa deosebită a

Penelopei şi buna sa cuviinţă, adaugă că refuzul ei de a se căsători nu este deloc rezonabil şi, mai departe, că ea se comportă „cum azi o-nvaţă zeii"[78]. De asemenea, cînd Telemach vorbeşte pentru prima oară cu îndrăzneală

peţitorilor, Antinous sugerează, nu fără ironie, că „zeii te-nvaţă să ne iei de sus"[79]. De fapt, Atena este cea care l-a învăţat să vorbească astfel, lucru cunoscut şi de cititor, şi de scriitor[80]; Antinous însă nu are de unde să ştie şi atunci vorbeşte de „zei".

O similară deosebire între ceea ce ştie vorbitorul şi ceea ce ştie poetul poate fi observată, în mai multe locuri, în *Iliada.* Cînd i se rupe coarda arcului, Teucer strigă îngrozit că un daimon îi zădărniceşte toate acţiunile; de fapt Zeus fusese cel care i-o rupsese, cum ne spune şi poetul[81]. S-a sugerat că, în astfel de pasaje, punctul de vedere al poetului este cel vechi: căci el invocă încă maşinaţiunea divină „micenianâ", în timp ce personajele o ignoră şi întrebuinţează un limbaj mai vag, asemeni celui folosit de contemporanii ionieni ai poetului care (se spune) îşi pierduseră credinţa în vechii zei antropomorfi[82]. După părerea mea şi cum voi arăta ceva mai încolo, aceasta este aproape o inversare a relaţiei reale. Oricum, confuzia lui Teucer nu are, e limpede, nici o legătură cu scepticismul; este, pur şi simplu, rezultatul ignoranţei. Folosind cuvîntul *daimon* el „exprimă faptul că o putere superioară a făcut să se întîmple ceva"[83] şi faptul acesta este tot ce ştie. După cum a arătat Ehnmark[84], un limbaj la fel de vag a fost folosit în general de grecii întregii istorii elenice, nu din scepticism, ci, pur şi simplu, fiindcă nu puteau identifica zeul particular despre care era vorba. El este folosit în general de popoarele primitive din acelaşi motiv sau fiindcă nu au noţiunea unor zei personali[85]. Că această întrebuinţare este foarte veche o dovedeşte extrema vechime a adjectivului*daimonios.* La origine, acest cuvînt însemna probabil „acţionînd sub impulsul unui daimon", dar încă din *Iliada* sensul său primitiv se pierduse în asemenea măsură încît Zeus îl poate aplica Herei[86]. Un asemenea cuvînt cu sens estompat a circulat, e limpede, vreme îndelungată.

Am examinat, pe scurt, tipurile cele mai comune de intervenţie psihică la Homer. Putem rezuma, constatînd că orice abatere de la comportamentul omenesc normal, ale cărei cauze nu sînt percepute imediat[87] de conştiinţa subiecţilor sau de observaţiile altora, este atribuită unor cauze supranaturale, la fel ca orice abatere de la normal a vremii sau a corzii arcului. Acest rezultat nu-l va surprinde pe antropologul neclasicist; el va menţiona de îndată numeroase paralele din Borneo sau Africa Centrală. Dar este totuşi stranie această credinţă, acest simţ al dependenţei constante, zilnice, de supranatural, ferm ancorat în poeme aşa-zise „nereligioase" ca *Iliada* şi *Odiseea.* Şi ne mai putem întreba de ce un popor atît de civilizat, raţional, cu mintea limpede ca ionienii nu au eliminat din epopeile lor naţionale aceste legături cu Borneo şi cu un trecut primitiv, la fel cum au eliminat teama de

morţi, teama de profanare şi alte terori primitive care trebuie să fi avut, iniţial, un rol. Mă îndoiesc că literatura veche a vreunui alt popor european - chiar a superstiţioşilor mei compatrioţi, irlandezii - a postulat atît de frecvent şi pe o întindere atît de mare[88] imixtiunea supranaturalului în comportamentul uman.

Nilsson este, cred, primul specialist care a încercat cu toată seriozitatea să găsească acestei situaţii o explicaţie psihologică, într-o lucrare publicată în 1924[89], devenită acum clasică, el a susţinut că eroii lui Homer sînt predispuşi la schimbări violente şi rapide ale stării de spirit; ei suferă, spune Nilsson, de instabilitate mentală *(psychische Labilität).* în continuare, el atrage atenţia că, pînă şi astăzi, o persoană cu acest temperament este capabilă, atunci cînd intervine schimbarea, să privească înapoi cu oroare la ceea ce a făcut şi să exclame: „De fapt nu am vrut să fac asta!" cu alte cuvinte: ^De fapt nu eram eu cel care a făcut-o". „Propriul lui comportament", spune Nilsson, „i-a devenit străin. Nu face parte din eul său". Aceasta este o observaţie perfect adevărată şi, fără îndoială, semnificativă pentru unele dintre fenomenele pe

care le-am discutat. Cred de asemenea că Nilsson are dreptate să susţină că experienţele de acest tip au avut un rol - împreună cu alte elemente, ca, de pildă, tradiţia minoică a zeiţelor protectoare -în constituirea sistemului intervenţiei *fizice* la care Homer recurge constant şi, după părerea noastră, adesea fără rost. Fără rost fiindcă elementul supranatural nu face altceva, în cele mai multe cazuri, decît să dubleze o cauză psihologică naturală[90]. Ar fi poate mai bine să spunem că elementul supranatural „dublează" o intervenţie psihică - adică o prezintă într-o formă concretă, picturală. Iar acest lucru nu este de prisos; fiindcă numai astfel ea poate fi vie în imaginaţia ascultătorilor. Poeţii homerici nu posedau rafinamentele de limbaj de care era nevoie pentru a „lansa cu succes" în mod adecvat un miracol pur psihologic. Ce putea fi mai firesc decît întîi să suplimenteze şi, mai apoi, să înlocuiască o formulă veche, răsuflată, neinteresantă ca *ikvoc,* suPaAe 9u[iip [curajul l-a împins la mînie], făcîndu-l pe zeu să apară ca prezenţă fizică şi să-şi îmbărbăteze favoritul cu vorbe de îndemn[91]. Mult mai vie decît un simplu avertisment interior este scena renumită din *Iliada* 1, în care Atena îl trage pe Ahile de păr şi îl previne să nu-l lovească pe Agamemnon. Dar este vizibilă numai pentru Ahile: „nici unul din ceilalţi nu au văzut-o"[92]. O aluzie limpede că ea este proiectarea, expresia picturală a unei presimţiri interioare[93], presimţire pe care Ahile ar fi putut s-o descrie cu o frază vagă ca EVETTVEOCFE (ppsot Sat^wv, [demonul i-a inspirat în suflet]. Sînt de părere că, în general, premoniţia interioară sau sentimentul brusc, inexplicabil al puterii, sau pierderea

bruscă, inexplicabilă a capacităţii de a judeca, sînt germenul din care s-a dezvoltat ideea „maşinaţiunilor" sacre.

Unul din rezultatele acestei transpuneri a evenimentului din lumea interioară în cea exterioară este eliminarea oricărei confuzii: daimonul nedeterminat trebuie să devină concret, ca un zeu personal oarecare. în *Iliada* 1 el devine Atena, zeiţa înţelepciunii. Dar poetul era liber să aleagă şi alte soluţii. Printr-o mulţime de asemenea opţiuni, poeţii au construit, probabil, treptat, personalităţile zeilor lor, „deosebîhdu-le", cum spune Herodot[94], „funcţiile şi însuşirile, precizîndu-le aparenţa fizică". Fireşte că nu poeţii au inventat zeii (nici Herodot nu spune acest lucru). Atena, de exemplu, fusese, după cum avem acum motiv să credem, o zeiţă minoicăji căminului. Dar poeţii le-au conferit o personalitate - şi astfel, cum spune Nilsson, au făcut imposibilă trecerea Greciei la religia de tip magic care predomina la vecinii ei orientali. Unii, totuşi, pot fi dispuşi să conteste afirmaţia pe care se bazează toată construcţia lui Nilsson. *Sînt* eroii lui Homer deosebit de instabili, în comparaţie cu eroii altor epopei timpurii? Argumentele aduse de Nilsson sînt destul de slabe. E drept, eroii homerici sar la bătaie la cea mai mică provocare, dar la fel fac şi eroii irlandezi şi scandinavi. Hector are, la un moment dat, un acces teribil de furie; dar eroii scandinavi păţesc asta mult mai des. Oamenii lui Homer plîng fără inhibiţia suedezilor şi a englezilor ; dar aşa fac toţi meridionalii pînă în ziua de astăzi. Putem admite că Agamemnon şi Ahile sînt firi pasionate şi emotive (povestea cere să fie aşa). Dar nu sînt oare Odiseu şi Aiax, fiecare în felul său, tipuri proverbiale de răbdare neclintită, cum e şi Penelopa tipul constanţei feminine ? Şi, totuşi, aceste personaje stabile nu sînt scutite mai mult decît celelalte de intervenţii psihice. Ezit să insist asupra acestui aspect al tezei lui Nilsson; mai degrabă aş prefera să fac legătura dintre credinţa omului homeric în intervenţiile psihice şi două alte particularităţi care aparţin, fără nici o îndoială, culturii descrise de Homer.

Prima este o trăsătură negativă: omul homeric nu are un concept unificat despre ceea ce noi numim „suflet" sau „personalitate" (un fapt asupra implicaţiilor căruia Bruno Snell[95] a atras recent atenţia). Se ştie că Homer pare să atribuie omului *opsyche* numai după moarte sau în pragul leşinului, al morţii şi al ameninţării cu moartea. Singura funcţie înregistrată a *psyche-i* în legătură cu omul viu este aceea de â-1 părăsi. Iar Homer nu are alt cuvînt cu care să desemneze personalitatea unui om viu. Este posibil ca *thymos* să fi fost cîndva un primitiv

„suflet respirator" sau „suflet al vieţii"; dar la Homer, el nu este nici sufletul, nici

i (ca la Platon) o „parte a sufletului". îl putem defini, mai curînd, în linii foarte mari, ca organ al simţirii. El se bucură însă de o independenţă pe care cuvîntul „organ" nu ne-o poate sugera, obişnuiţi cum sîntem cu conceptele mai recente de „organism" şi „unitate organică". *Thymos-ul* omului e cel care îl îndeamnă cînd să mănînce, cînd să bea, cînd să-şi ucidă duşmanul; ea îl sfătuieşte cum să acţioneze şi ce cuvinte să rostească: *6o\iâq* dvwyei [sufletul îndeamnă] - se spune, sau: KEAETQI 8E \IZ Gupoţ [sufletul îmi porunceşte]. Poţi sta de vorbă cu *thymos-ul,* cu „inima" sau cu „stomacul" tău, aproape că de la om la om. Uneori omul admonestează aceste entităţi separate (xpaStriv rivinaTE nu0a>) [a dojenit inima cu mînie][96], de obicei le urmează sfatul, dar poate să-l şi respingă şi să acţioneze, cum face într-o împrejurare Zeus, „fără consimţămîntul *thymos-ului* său"[97]. în acest caz, putem spune, ca şi Platon, că omul a fost KPEITTWV eau-rou [mai puternic decît el însuşi], şi-a controlat firea. Dar omul homeric tinde a nu resimţi *thymos-ul* ca făcînd parte din ^eu"; el apare, de obicei, ca o voce interioară independentă. Poţi auzi chiar două astfel de voci, ca Odiseu cînd „îşi face planul în *thymos-ul* său" să-l omoare imediat pe Ciclop, dar (k'Tepoq *Qu\xâq)* o a doua voce îl reţine[98]. Acest obicei de a „obiectiva tensiuni emoţionale" (cum am spune noi) tratîn-du-le drept non-eu a dus, probabil, la ideea religioasă a intervenţiei psihice, despre care se spune adesea că nu operează direct asupra omului, ci asupra *thymos* -ului[99] sau asupra localizării sale fizice, pieptul sau plexul[100]. Faptul acesta este foarte limpede în spusa lui Diomede, potrivit căreia Ahile va lupta „cînd *thymos-nl* din pieptul său îi va spune să lupte *şi* cînd un zeu îl va stîrni"[101] (din nou supradeterminare).
O a doua caracteristică, ce pare să fie în strînsă legătură cu prima, a acţionat probabil în aceeaşi direcţie. E vorba de obiceiul de a explica un caracter sau un comportament în termeni de cunoaştere[102]. Cea mai la îndemînă ilustrare a acestui obicei este întrebuinţarea foarte largii a verbului oî 8a, „ştiu", cu complement neutru plural care exprimă nu numai posesia unor abilităţi tehnice (OISEV TToAenriia epya [ştia treburile de război]) etc, dar şi ceea ce noi am numi caracterul moral sau sentimentele personale: Ahile „ştie, ca leul, sălbatice lucruri", Polifem „ştie fărădelegi", Nestor şi Agamemnon „ştiu prieteşugul"[103]. Acestea sînt mai mult decît un „idiom" homeric; o transpunere asemănătoare de sentimente în termeni intelectuali este implicată cînd ni se spune că Ahile are *Jnţelegere* nemiloasă (vooq) sau că troienii „şi-au *amintit* fuga şi au *uitat* de rezistenţă"[104]. Acest mod intelectualist de a aborda explicarea comportamentului a marcat profund sufletul grec; aşa--numitele paradoxuri socratice - „virtutea e cunoaştere" şi „nimeni

nu face rău dinadins" - nu erau noutăţi, ci formulări generalizate, explicite, ale unui mod de gîndire de mult înrădăcinat[105]. Acest mod de a gîndi a încurajat probabil credinţa în intervenţii psihice. Atunci cînd caracterul este cunoaştere, tot ce nu este cunoaştere nu face parte din caracter, ci vine din afara omului. Aşadar, cînd omul acţionează într-un mod contrar sistemului său temperamental conştient, despre care se spune că şi-l „cunoaşte", acţiunea sa nu este propriu-zis a sa, ci i-a fost dictată. Cu alte cuvinte impulsurile nesistematizate, non-raţionale şi actele care rezultă din ele, tind să fie excluse din „eu" şi atribuite unei origini diferite. Desigur, acest lucru se întîmplă mai ales cînd faptele cu pricina sînt dintre cele care îl ruşinează pe autorul lor. Se ştie că şi în societatea modernă sentimentele insuportabile de vină sînt înlăturate prin „proiectarea lor" imaginară asupra altcuiva. Şi putem presupune că noţiunea de *ate* avea acelaşi scop pentru omul homeric, permiţîndu-i să proiecteze, cu aceeaşi bună credinţă, sentimentul copleşitor de ruşine asupra unei puteri din afară. Spun „ruşine" şi nu „vină", fiindcă unii antropologi americani ne-au învăţat recent să distingem „culturile-ruşinii" de „cul-turile-vinovăţiei"[106], iar societatea descrisă de Homer aparţine în mod evident primei categorii.

Pentru omul homeric, lucrul cel mai de preţ nu este să te bucuri de o conştiinţă liniştită, ci de stima publică *(time)*: „De ce să lupt", se întreabă Ahile, „dacă luptătorul bun nu primeşte mai multTi(jT] [cinste] decît cel prost?"[107]. Cea mai puternică forţă morală cunoscută de omul homeric nu este teama de zei[108], ci respectul opiniei publice, *aidos*: OU'SEO^CCI *Tpdaq* [mi-e ruşine de Troia], spune Hector în momentul de criză al destinului său şi pleacă la moarte cu ochii deschişi[109]. Situaţia pentru care noţiunea de *ate* constituie un răspuns nu s-a născut numai din impulsivitatea omului homeric, ci şi din tensiunea existentă între impulsul individual şi presiunea conformităţii sociale, caracteristică culturii-ruşinii[110]. într-o astfel de societate, tot ceea ce îl expune pe om dispreţului şi batjocurii semenilor săi, tot ceea ce îl face „să-şi piardă chipul" este resimţit ca insuportabil[111]. Aceasta explică, probabil, de ce nu numai cazuri de eşec moral ca, de pildă, pierderea stăpînirii de sine a lui Agamemnon, ci şi altele ca, de pildă, tîrgul prost încheiat de Glaucos sau neluarea în seamă a unor tactici potrivite de către Automedon, au ajuns să fie „proiectate" asupra unui agent divin. Pe de altă parte, senzaţia treptat crescîndă de culpă, caracteristică unei epoci mai tîrzii,, a fost cea care a transformat *ate* în pedeapsă, Eriniile în executori ai răzbunării şi pe Zeus într-o întruchipare a justiţiei cosmice. Mă voi ocupa de aceasta evoluţie în capitolul următor.

Ceea ce am încercat să fac pînă acum a fost să arăt, analizînd un tip anume de experienţă religioasă, că în spatele termenului „religie homerică" există ceva mai mult decît o artificială maşinărie de zei şi zeiţe serio-comice şi că vom nedreptăţi acest termen dacă îl vom expedia ca desemnînd un interludiu agreabil de ghiduşe bufonerii, plasat undeva între presupusele profunzimi ale unei religii egeene a pămîntului, despre care ştim puţin, şi cele ale unei „mişcări orfice timpurii", despre care ştim încă şi mai puţin.

Note la capitolul I

1. *Last Lectures,* 182 şi urm. 4 '
2. *Introduction â l'Iliade,* 294.
3. *Rise of th'e Greek Epic*,* 265.
4. *Tradition and Design in the Iliad,* 222. Cursivele îmi aparţin. Wilhelm Schmid consideră şi el că „nu poate fi numită religioasă" concepţia lui Homer despre zei *(Gr. Literaturgeschichte,* I. 1.112 şi urm.).
5. *II.,* 19.86 şi urm.
6. 137 şi urm. Cf. 9.119 şi urm.
7. 19.270 şi urm.
8. 1.412.
9. 9.376.
10. 1.5.
11. *II.,* 6,357. Cf. 3.164, unde Priam spune că nu Elena, ci zeii poartă vina războiului, şi *Od.,* 4.261, unde Elena vorbeşte de starea ei de *ate.*
12. //., 12.254 şi urm.; *Od.,* 23.11 şi urm.
13. *II.,* 6.234 şi urm.
14. *II.,* 17.469 şi urm.
15. Cf.'Wilamowitz, *Die Ilias und Homer,* 304 şi urm., 145.
16. Pentru această explicaţie a lui *ate,* cf. W. Havers, „Zur Semasiologie von griech. â-rri", *Ztschr.f.vgl. Sprachforschung,* 43 (1910) 225 şi urm.
17. Trecerea la acest sens poate fi urmărită? în *Od.,* 10.68, 12.372 şi 21.302. Altfel, pare să fie post-homerică. L.-S. citează şi*II.,* 24.480 în acest sens, dar cred că greşeşte; vezi Leaf şi Ameis-Hentze, *ăd loc.*
18. Pluralul e folosit de două ori denotînd acţiuni simptomatice pentru starea de spirit, în *II.,* 9.115 şi (dacă punctul de vedere de la n. 20 este valabil) în *II.,* 10.391. Este o extindere naturală şi firească a sensului iniţial.
19. 11.61; 21.297 şi urm.
20. *II.,* 10.391 este de obicei considerată singura excepţie. O altă semnificaţie posibilă ar fi că sfatul imprudent al lui Hector nu a produs *ate* în Dolon, ci a fost un simptom al stării de *ate* (inspirată de zei) proprie lui Hector însuşi. *Atai* este atunci folosit în acelaşi sens ca la 9.115, în timp ce interpretarea obişnuită postulează nu numai o psihologie unică, ci şi o folosire unică a lui *ate* cu sensul de „acţiune care produce infatuarea". în *Od.,* 10.68, tovarăşii lui Odiseu sînt denumiţi agenţi subordonaţi împreună cu uirvoţ CJXETAICX; [somnul nenorocit].

21. //., 16.805.
22. *Ibid.,* 780.
23. *Ibid.,* 684-691.
24. //., 11.340.
25. Cf. L. LeVy-Bruhl, *Primitive Mentality,* 43 şi urm.; *Primitives and the Supernatural,* 57 şi urm.

(trad. engl.).
26. *Od.,* 12.371 şi urm. Cf. 10.68.
27. //., 9.512: *Cînd nenorocirea se abate asupra lui, ca să-l pedepsească vătămîndu-l.*
28. *II.,* 19.91. în *II.,* 18.311 Atena, în capacitatea ei de zeiţă a înţelepciunii, orbeşte minţile troienilor într-atît încît ei aplaudă sfatul greşit al lui Hector, Dar aceasta nu e numită *ate.* în „Telemachia" Elena atribuie însă starea ei de *ate* Afroditei *(Od.* 4.261).
29. *II.*, 24.49, unde este posibil ca pluralul să se refere doar la „loturile" diferiţilor indivizi (Wilamowitz, *Glaube,* I. 360). Dar „atotputernicii ţesători" din *Od.,* 7.197 par să fie un fel de ursite personale, asemănătoare Nornilor din mitul teutonic (cf. Chadwick, *Growth of Literature,* I. 646).
30. Cf. Nilsson, *History of Greek Religion,* 169. Concepţia }ui Cornford potrivit căreia *moira* „reprezintă împărţirea pe provincii a lumii" şi că „noţiunea soartei sau a destinului individual este ultima şi nu prima în ordinea evoluţiei" *(From Religion to Philosophy,* 15 şi urm.) mi se pare improbabilă în mod intrinsec şi, categoric, ea nu se sprijină pe Homer, la care *moira* este încă folosită în sens concret pentru d.ex. o „porţie" de carne *(Od.,* 20.260). Nu mă convinge nici teoria lui George Thompson, după care *moirai* au fost iniţial „simboluri ale funcţiilor economice şi sociale ale comunismului primitiv" sau că „s-au dezvoltat din zeiţa-mumă neolitică" *(The Prehistoric Aegean,* 339).
31. Snell, *Philol.,* 85 (1929-1930) 141 şi urm., şi (mai pe larg) Chr. Voigt, *Uberlegung u. Entscheidung... bei Homer,* au remarcat că la Homer nu găsim nici un cuvînt care să desemneze acţiunea de a alege sau de a lua o hotărîre. Dar a spune că la Homer „omul încă nu posedă conştiinţa libertăţii personale şi cea de a lua hotărîri" (Voigt, *op.cit.,* 103) mi se pare o exprimare îndoielnică. Aş spune mai degrabă că omul homeric nu posedă conceptul de voinţă (care s-a dezvoltat curios de tîrziu în Grecia) şi de aceea nu se află în posesia conceptului de „liber arbitru". Aceasta nu îl împiedică să deosebească, în practică, acţiunile cu originea în eu şi cele pe care le atribuie intervenţiilor psihice: Agamemnon poate spune: *„Eu nu sînt vinovat, ci Zeus".* Pare artificial să negăm că ceea ce este descris în pasaje ca //., 11.403 şi urm. sau *Od.,* 5.355 şi urm. este de fapt o hotărîre judicioasă adoptată după ce au fost luate în consideraţie toate alternativele posibile.
32.*II,* 16.849 şi urm. cf. 18.119, 19.410, 21.82 şi urm., 22.297-303; despre *„Overdetermination"* (supradeterminare), cap. II, pp. 49 şi urm.
33. *Rh. Mus.,* 50 (1895) 6 şi urm. *(Kl. Schriften,* II. 229). Cf. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.,* I. 91 şi urm.; şi, *contra,* Wilamowitz în introducerea la traducerea sa a *Eumenidelor* şi Rose, *Handbook of Greek Mythology,* 84.
34. 15.233 şi urm.

35. //., 19.418. Cf. E.B., *ad loc, Căci sînt paznici ai lucrurilor contra naturii.*
36. Fr. 94 Diels.
37. în toate cazurile, cu excepţia unuia *(Od.,* 11.297, 280), e vorba de pretenţiile unor oameni *vii.* Aceasta pare să contravină grav teoriei (inventată în zilele de încrezătoare înflorire a animismului) potrivit căreia Epivuei; sînt morţi dornici de răzbunare. La fel şi faptul că: a) la Homer uciderea nu este niciodată pedepsită; b) zeii, ca şi oamenii, îşi au *eriniile* „lor". *Eriniile* Herei (//., 21.412) au aceeaşi funcţie ca şi cele ale Penelopei *(Od.,* 2.135): aceea de a proteja statutul mamei pedepsind pe fiul care nu-şi respectă îndatoririle filiale. Am putea spune că ele sînt furia maternă însăşi, luînd chipul unei fiinţe particulare, (tewv Epivix; [Erinia zeilor] care în *Thebais* (fr. 2 Kinkel) aude blestemul lui Oedip (viu) întruchipează într-o formă personală furia zeilor invocaţi de blestem: de aceea între epivuţ şi blestem putem pune semnul egalităţii (Eschil, *Sept, 70,Eum.,* 417). Din acest punct de vedere, Sofocle nu a inovat, ci a folosit limbajul tradiţional cînd l-a făcut pe Tiresias să-l ameninţe pe Creon cu Aî8ou Kdi 9ewv *ipivoeq* [Eriniile Hadesului şi ale zeilor] *(Ant.,* 1075); funcţia lor este să-l pedepsească pe Creon pentru violarea *moirei,* a repartizării fireşti după care Polinice mort revine Hadesului, iar Antigona vie -avu 9£oi [Zeilor de sus] (1068-1073). Pentru *moira* ca statut cf. revendicările lui Poseidon referitoare la Zeus: *Domn deopotrivă cu el după cumjxe-a fost partea şi scrisu (II.,* 15.209). De cînd am scris aceste rînduri, am regăsit legătura strînsă dintre *ipivuc,* şi *ioîpa,* subliniată şi de George Thomson *(The Prehistoric Aegean,* 345) şi de Eduard Fraenkel cu privire la *Agam.,* 1535 şi urm.
38. *II,* 9.454, 571; 21.412; *Od.,* 2.135.

39. *Ii,* 15.204.
40. *Od.,* 17.475.
41. *Prometeu înlănţuit,* 516, *Moirele cu trei chipuri, Eriniile, care-şi amintesc bine;* de asemenea *Eum.,* 333 şi urm. şi 961, *Moirele surori.* într-o piesă pierdută, Euripide pune o spivuq să declare că celelalte nume ale ei sînt: *întîmplarea, răzbunarea, soarta, necesitatea* (fr. 1022). Cf. şi Eschil, *Sept.,* 975-977.
42. *Eum.,* 372 şi urm. etc.
43. în problema veche despre relaţia zeilor cu *moira* (care nu poate fi rezolvată în termeni logici), vezi în special E. Leitzke, *Moira u. Gottheit im altengriech. Epos,* în care materialul este tratat pe larg; E. Ehnmark, *The Idea ofGod in Homer,* 74 şi urm.; Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.,* I. 338 şi urm.; W.C. Greene, *Moira,* 22 şi urm.
44. Demeter 'Epivuq şi verbul epivuetv [a fi în furie] în Arcadia, Paus., 8.25.4 şi urm. *oXaa* [soartă] în arcadiană, *I.G.* V. 2.265, 269; în cipriotă, *GDI,* I. 73.
45. Cf. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer,* 6 şi urm., iar despre înţelesul cuvântului jievoţ, J. Bohme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos,* 11 şi urm., 84 şi urm.
46. //., 5.125 şi urm., 136, 16.529.
47. Folosirea expresiei îspov *\xevoc,* [forţă sacră] (cf. icpri Tţ) pare să implice că regii erau consideraţi cîndva drept posesori ai unui nevoş

special, care le era comunicat în virtutea funcţiei lor. Dar la Homer folosirea amintitei expresii (în legătură cu Alcinous, *Od.,* 7.167 etc, în legătură cu Antinous, *Od.,* 18.34) este determinată de necesităţi metrice. Cf. Pfister, *P.-W.,* s.v. „Kultus", 2125 şi urm., Snell, *Die Entdeckung des Geistes* 35 şi urm.
48. *Od.,* 24.318.
49. Cai, *II.,* 23.468; pooq |i£voq [forţa boului], *Od.,* 3.450. în *II.,* 17.456 caii lui Ahile primesc un transfer de *\iEvoq.*
50. //., 6.182,17.565. Astfel scriitorii medievali vorbesc despre un^svoq al vinului (Hipp., *acut.* 63) şi chiar despre un *ţiivoq* al foametei *(vet. med.* 9), indicînd puterea imanentă a efectelor lor asupra organismului.
51. *Ii,* 20.242. Cf. „Duhul Domnului" care s-a „pogorît asupra lui Samson", dîndu-i puterea să săvîrşească fapte supraomeneşti *(Judecători,* 14:6, 15:14).
52. *II.,* 13.59 şi urm. Transmiterea fizică a puterii, prin contact, este totuşi rară la Homer şi, în general, în credinţa grecilor, spre deosebire de importanţa .care se acordă la creştini (şi în multe societăţi primitive) „atingerii cu mina".
53. *II.,* 13.61, 75. *Membrele îi deveneau iuţi* este o formulă care revine mereu în descrierea comunicării ^evog-ului (5.122, 23.772); cf. şi 17.211 şi urm.
54. Cf. nota lui Leaf despre 13.73. în *Od.,* 1.323 Telemach recunoaşte comunicarea puterii, dar nu ni se spune exact în ce fel se produce acest act.
55. *II.,* 12.449. Cf. *Od.,* 13.387-391.
56. *II.,* 3.381: *Nespus de uşor, precum zeul,* Eschil,iÎM£., 100: *Universul nedureros al demonilor* etc.
57. //., 5.330 şi urm., 850 şi urm.
58. *II.,* 6.128 şi urm.
59. *II.,* 5.136; 10.485; 15.592.
60. *II.,* 15.605 şi urm.
61. *II.,* 17.210.
62. *Od.,* 1.89, 320 şi urm.; cf. 3.75 şi urm.; 6.139 şi urm.
63. *Od.,* 22.347 şi urm. Cf. Demodocus, 8.44, 498; şi Pindar, *Nem.,* 3.9, unde poetul roagă muza să-i acorde „un şuvoi abundent de cîntece izvorînd din *propria mea* gîndire". Cum spune Mac Kay „muza este mai mult sursa originalităţii poetului decît convenţionalitatea sa" *(The Wrath of Homer,* 50). Chadwick, *Growth ofLiterature,* III, 182, citează din Radloff o paralelă primitivă ciudat de exactă, menestrelul kirghiz care declară: „Pot cînta orice fel de cîntec, căci Dumnezeu a sădit acest dar al cîntecului în inima mea. El îmi pune cuvintele pe buze, fără ca eu să le caut. Nu am învăţat nici unul din cîntecele mele. Toate izvorăsc din interiorul meu".
64. *Od.,* 17.518 şi urm., Hes., *Theog.,* 94 şi urm. (= *H. Hymn.* 25.2 şi urm.). Cf. cap. III, pp. 80 şi urm.
65. Despre folosirea termenului Scujiwv la Homer şi despre legătura lui cu Geoţ (asupra căreia nu ne putem opri aici), vezi Nilsson, *Arch. f. Rel.,* 22 (1924) 363 şi urm. şi *Gesch. d. gr. Rel.,* I. 201 şi urm.; Wilamowitz, *Glaube,* I, 362 şi urm.; E. Leitzke, *op.cit.,* 42 şi urm.

72. 73, 74. 75.
76.
77
78 79 80 81 82, 83, 84,
85,
86.
87.
După părerea lui Nilsson *daimon* era, iniţial, nu numai nedeterminat, ci şi impersonal, o simplă „manifestare a puterii *(orenda)";* dar în această privinţă înclin să împărtăşesc îndoielile exprimate de Rose, *Harv. Theol. Rev.,* 28 (1935) 243 şi urm. Mărturiile pe care le avem sugerează, mai degrabă, că în vreme ce *moira* evoluează la un „dat" impersonal către un destin personal, *daimon* a evoluat într-o direcţie opusă; de la un „dătător" personal (cf. Scuw [împărţi], Saifidvri [împărţeală]) la un „noroc" impersonal. Există un punct în care cele două direcţii de dezvoltare se întîlnesc şi cuvintele sînt virtual sinonime.
în unele situaţii şi lui Zeus (14.273 etc), care în astfel de expresii este poate mai mult reprezentantul unei voinţe divine generalizate (Nilsson, *Greek Piety,* 59) decît un zeu individual. 9.381.
. 14.178; cf. 23.11. . 19.10; 19.13 şi urm.; 9.339. . 2.124 şi urm. 4. 274 şi urm.; 12.295. . 19.485. Cf. 23.11, unde o *greşeală* de identificare este explicată în
termeni similari. . 15.172. . 12.38. , 14.488.
, Dacă intervenţia sa este malefică, el este numit, de obicei, Sm'nwv, nu *Qsâq.*
O. Jorgensen, *Hermes,* 39, a fost primul care a atras atenţia asupra acestei deosebiri. Despre excepţii la regula lui Jorgensen vezi Calhoun, *AJP* 61 (1940) 270 şi urm.
Cf. *daimon-ul* care aduce oaspeţii nepoftiţi sau care poartă ghinion, 10.64, 24.149, 4.274 şi urm., 17.446; în primele două locuri este numit KaKoq [rău]; şi oTuyepoţ Scu'iiwv *[demon îngrozitor]* care aduce boala 5.396. Fie şi numai aceste pasaje constituie neîndoielnic excepţii la generalizarea lui Ehnmark *(Anthropomorphism and Miracle,* 64) după care 8ai|iov£q din *Odiseea* sînt pur şi simplu olimpieni neidentificaţi. 2.122 şi urm. 1.384 şi urm. 1.320 şi urm. *II.,* 15.461 şi urm.
E. Hedân, *Homerische Gotterstudien.* Nilsson, *Arch. f. Rel,* 22.379.
The Idea ofGod in Homer, cap. V. Cf. Linforth „Named and Unnamed Gods in Herodotus", *Univ. of California Publications in Classical Philology.* LX. 7 (1928).
Cf., de exemplu, pasajele citate de Lăvy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural,* 22 şi urm.
II., 4.31. Cf. P. Caner, *Kunst der Ubersetzung*[2], 27. Un exemplu foarte bun — tocmai prin trivialitate - al semnificaţiei acordate inexplicabilului este faptul că strănutul - acel spasm în aparenţă fără cauză şi fără rost — este considerat un semn prevestitor la multe popoare, inclusiv la grecii din perioada homerică — *(Od.,*

17.541) şi la cei din perioada clasică (Xen. Anab., 3.3.9) şi din perioada romană (Plut. *Gen. Socr.,* **581 F). Cf. Halliday,** ***Greek Divi-nation,*** **174 şi urm. şi Tylor,** ***Primitive Culture,*** **I. 97 şi urm.**
88. Ceva analog lui *ate* găsim, poate, în starea numită „fey" sau „lovit de zîne" care, în credinţa celtă, vine asupra oamenilor pe neaşteptate şi „îi determină să facă ceva foarte neobişnuit" (Robert Kirk, *The Secret Commonwealth).*
89. *„Gotter und Psychologie bei Homer", Arch. f. Rel.,* 22.363 şi urm. Concluziile sînt rezumate în lucrarea sa *History of Greek Religion,* 122 şi urm.
90. După cum arată Snell *(Die Entdeckung des Geistes,* 45), caracterul „superfluu" al atîtor intervenţii divine demonstrează că ele *nu* au fost inventate doar ca să-l scoată pe poet din impas (deoarece firul întîmplării ar rămîne neschimbat şi fără ele), ci se întemeiază pe o credinţă mai veche. Caner este de părere *(Grundfragen,* I 401) că „firescul" atîtor miracole homerice era un rafinament inconştient datînd dintr-o epocă în care poeţii începeau să nu mai creadă în oracole. Dar miracolul superfluu este de fapt tipic primitiv. Cf., de exemplu, E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the ***Azande,*** **77,508 şi, pentru o critică a lui Caner, Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle,* cap. IV.**
91. De exemplu *II.,* 17.712 şi urm. şi în alte locuri. în *II.,* 13.43 şi urm., intervenţia fizică (60) şi cea psihică stau laolaltă. Fără îndoială epifaniile zeilor în luptă aveau şi ele o bază în credinţa populară (aceeaşi credinţă care a **creat îngerii din Mons), deşi, cum observă Nilsson, într-o perioadă mai tîrzie eroii, şi nu zeii, sînt cei care apar, de obicei, în acest fel.**
92. *Ii,* 1.198.
93. Cf. Voigt, *Uberlegung und Entscheidung... bei Homer,* 54 şi urm. Mai frecvent avertismentul este dat de zeul „deghizat" în personaj uman; aceasta derivă, probabil, dintr-o formă mai veche în care sfatul era dat din iniţiativa unui zeu sau Sai'^wv, **chiar de personajul uman (Voigt, *ibid.,* 63).**
94. Hdt., 2.53. Lowie a observat că artistul primitiv, urmînd impulsul său estetic „poate să ajungă să creeze un tip care sintetizează esenţialul credinţei curente, fără să-i contravină în vreun aspect particular şi, totuşi, în acelaşi timp, adaugă o serie de trăsături care pot nu numai să umbrească, dar chiar să aducă modificări materiale imaginii preexistente. Atâta vreme cît lucrurile nu merg mai departe, noua imagine

nu este altceva decît o versiune individuală a normei generale. Dar din momentul în care versiunea aceasta (...) este înălţată la rangul unei reprezentări standard, devine ea însăşi o determinantă a concepţiei populare" *(Primitive Religion,* 276 şi urm.). Textul se referă la artele plastice, dar oferă o descriere exactă a felului în care - după părerea mea - epopeea greacă a influenţat religia greacă.

95. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* cap. I. Cf. Bohme, *op.cit.*, 76 şi urm. şi W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der friihgriechischen Dichtung,* 43 şi urm.

96. *Od.,* 22.17.

97. *II.,* 4.43: EKUJV deKovTÎ ye 0u|jw [fără să consimtă la mînie]. După cum arată Pfister *(P.-W.* XI. 2.117 şi urm.), această independenţă relativă a elementului afectiv este obişnuită la popoarele primitive (cf., de exemplu, Warneck, *Religion der Batak,* 8). Despre slaba dezvoltare a „conştiinţei eului" la primitivi vezi şi Hans Kelsen, *Society and Nature* (Chicago, 1943), 8 şi urm.

98. *Od.,* 9.299 şi urm. Aici „eul" se identifică, iniţial, cu prima voce, dar acceptă avertismentul celei de a doua. O pluralitate asemănătoare de voci şi o deplasare asemănătoare de auto-identificare par să fie implicite în curiosul pasaj //., 11.403-410 (cf. Voigt, *op.cit.,* 87 şi urm.). Unul din caracterele lui Dostoievski din *Adolescentul* descrie foarte bine această relaţie fluctuantă dintre „eu" şi „non--eu". „E ca şi cum un al doilea eu ar fi lîngă tine; eşti plin de bun simţ şi raţional dar celuilalt eu îi vine să facă ceva foarte amuzant şi complet lipsit de noimă; deodată îţi dai seama că tînjeşti să faci şi tu acel lucru amuzant, Dumnezeu ştie de ce; şi asta, cum s-ar zice, împotriva voinţei tale; cu toate că te împotriveşti cu toate puterile dorinţei de a-1 face, tot vrei să-l faci."

99. De exemplu, *II.,* 5.676; Tpane Gupâv 'A0T]vri [şi-a întors mînia Atena] 16.691: (ZEUŞ) 0unov *tvX* orrjGea aiv dvffK£ [în pieptul lui Zeus se stîrni mînia]; *Od.,* 15.172: evî 6u|iw dSdvcrroi [3dA/\ouai [Cum îmi strecoară zeii în minte]. 6upd<; ca organ al profeţiei, *II.,* 7.44, 12.228 (Cf. Esch., *Pers.,* 10: KaKO(iavTig... Gupoţ [Profet al nenorocirilor... mînia]); 224: 9u|jd(javTi<; *[cel care face profeţii, după mintea sa].* De asemenea, Eur., *Andr.,* 1073; şi *Trag. Adesp.,* fr. 176: TTr|5wv 5' 6 Oo|aoţ evSoSev [Mînia izbucnind dinăuntru, se prezice].

100. **De exemplu, *II.*, 16.805:** *Nenorocirea-i ia mintea, el cumpătu-şi pierde; II.,* 5.125: *Că-n piept eu ţi-am pus vitejia.*

101. *II.,* 9.702 şi urm. Cf. *Od.,* 8.44: „un zeu" i-a dat lui Demodocus darul de a cînta după cum îl îndeamnă mintea **sa.**

102. Cf. W. Marg., *op.cit.,* 69 şi urm.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 33 şi urm.

103. //., 24.41; *Od.,* 9.189; *Od.,* 3.277.

104. *II.,* 16.35, 356 **şi** urm.

105. Aceeaşi părere o are şi W. Nestle, *N.J.bb,* 1922, 137 şi urm., care consideră paradoxurile socratice *„echt griechisch"* [pur grecesti] şi observă că sînt deja implicite în psihologia naivă a lui Homer. Trebuie să ne ferim însă să privim acest „intelectualism" ca pe o atitudine adoptată de reprezentanţii unui popor „intelectual"; el este pur şi simplu rezultatul inevitabil al absenţei conceptului de **voinţă** (cf. **L. Gemet,** *Pensie juridique et morale,* 312).

106. Găsim o explicaţie simplă a acestor termeni la Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword,* **222** şi **urm. Noi înşine sîntem** moştenitorii unei vechi şi puternice culturi a vinovăţiei (acum în stadiul de declin), fapt care explică, poate, de ce atîţi savanţi recunosc cu mare greutate că religia homerică este „religie".

107. //., 9.315 şi urm. Despre importanţa lui time [onoare] la Homer vezi W. Jaeger, *Paideia,* I. 7 şi urm.

108. Cf. cap. II, pp. 48 şi urm.

109. *II.,* 22.105. Cf. 6.442, 15.561 şi urm., 17.91 şi urm.; *Od.,* 16.75, 21.323 şi urm. Wilamowitz, *Glaube,* I. 353 şi urm. W.J. Verdenius,

Mnem., 12 (1944) 47 şi urm. Sancţiunea pentru aîSuig [ruşine] este vEneaiţ [răzbunarea], oprobiul public: cf. *II.,* 6.351, 13.121 şi urm. şi *Od.,* 2.135 şi urm. Aplicarea termenilor KaÂdv [bun] şi aiaxpov [ruşinos] pare şi ea tipică pentru o cultură a vinii. Aceste cuvinte nu denotă că actul este benefic sau dăunător pentru agent, drept sau nedrept în ochii unei zeităţi, ci că pare „frumos" sau „urît" în ochii opiniei publice.

110. O dată ce ideea intervenţiei psihice s-a înrădăcinat, ea încurajează, desigur, comportamentul impulsiv. La fel ca şi antropologii moderni care, în loc să spună, cu Frazer, că primitivii credeau în magie fiindcă gîndeau greşit, tind să spună că ei gîndeau greşit fiindcă erau condiţionaţi social să creadă în magie, tot aşa, în loc să spunem, cu Nilsson, că omul homeric crede în intervenţia psihică fiindcă este impulsiv, am spune mai degrabă că se lasă în voia impulsurilor, fiindcă este condiţionat

social să creadă în intervenţia psihică.
111. Despre importanţa fricii de ridicol ca motiv social, vezi Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher,* 50.

II. De la cultura ruşinii la cultura vinovăţiei

[9] Înfricoşător lucru este să cădem în mîi-nile Dumnezeului celui viu.
Evrei 10:31

în primul capitol am discutat felul în care Homer interpretează elementele iraţionale ale comportamentului uman drept „intervenţie psihică" - adică drept interferenţă a vieţii omeneşti cu factor neumani care pun în firea omului ceva de natură să îi modifice gîndirea şi comportamentul. în acest capitol mă voi opri asupra cîtorva forme noi pe care ideile homerice le-au adoptat de-a lungul perioadei arhaice. Pentru ca tot ce am de spus să fie inteligibil şi pentru nespecialist, trebuie să lămuresc mai întîi, cel puţin în linii mari, unele diferenţe generale dintre atitudinea religioasă a perioadei arhaice şi cea atribuită de obicei perioadei lui Homer. La sfîrşitul primului capitol am folosit expresiile „cultura ruşinii" şi „cultura vinovăţiei" ca formule descriptive pentru cele două atitudini. îmi dau seama că aceşti termeni sînt greu de lămurit, că sînt probabil noi pentru majoritatea specialiştilor şi că se pretează uşor la interpretări greşite. Sper că sensul în care îi folosesc se va limpezi treptat în cursul acestui capitol. Vreau însă, de la bun început, să stabilesc două lucruri. în primul rînd, îi folosesc strict descriptiv, fără să adopt vreo teorie specială a transformărilor culturale. în al doilea rînd, recunosc că distincţia este doar relativă deoarece, de fapt, mai multe moduri de comportament caracteristice „culturilor ruşinii" au persistat în perioadele arhaice şi clasice. Există, desigur, o tranziţie, dar ea este treptată şi incompletă.

Cînd trecem de la Homer la literatura fragmentară a perioadei arhaice şi la scriitori ai perioadei clasice care încă mai păstrează concepţia arhaică[1] - cum ar fi Pindar, Sofocle şi, în mare măsură, Herodot -, ne frapează, în primul rînd,/conştiinţa intensificată a insecurităţii şi vulnerabilităţii omeneşti/(dunxavia)[2]; ea îşi are corespondentul religios în sentimentul unei ostilităţi divine - nu în sensul că zeitatea ar fi malefică, ci în sensul că o Putere şi o înţelepciune copleşitoare îl asupresc pe Om, împiedicîndu-l să se

ridice deasupra statutului său. La acest sentiment se referă Herodot cînd spune că Zeitatea este întotdeauna (pGovspdv TE KOU TapaxwSet; [pizmaşă şi plină de tulburare][3]. „Geloasă şi pusă pe zîzanie" traducem noi; dar traducerea nu este foarte bună. Cum poate acea-Putere atotstăpînitoare să fie geloasă pe o biată fiinţă cum este Omul? Ideea este mai degrabă că zeii sînt resenti-mentari faţă de orice succes, orice moment fericit care ar putea ridica, fie şi pentru o singură clipă, firea noastră muritoare deasupra statutului ei, uzurpînd astfel prerogativele lor.

Desigur, astfel de idei nu erau întru totul noi. în *Iliada* 24 Ahile, emoţionat în sfîrşit de spectacolul duşmanului său învins, Priam, rosteşte morala tragică a întregului poem: „Asta e soarta ce zeii croiră sărmanilor oameni,/ Viaţa să-şi ducă-n durere, iar lor de nimic nu le pasă". Şi continuă cu celebra imagine a celor două vase din care Zeus scoate darurile bune şi cele rele. Unii oameni le primesc amestecate, iar alţii doar daruri rele, astfel încît umblă chinuiţi pe faţa pământului „fără să se bucure de stima zeilor sau a oamenilor"[4]. în ceea ce priveşte darurile bune, acelea, presupunem, sînt porţia rezervată zeilor. Vasele nu au nimic de-a face cu dreptatea; astfel morala nu ar fi adevărată. Căci *în Iliada* eroismul nu aduce fericire; singura şi suficienta lui răsplată este celebritatea. Cu toate acestea, prinţii lui Homer păşesc glorios în lumea lor; se tem de zei atît cît se tem şi de superiorii lor lumeşti; nu sînt oprimaţi de viitor nici atunci cînd, ca Ahile, ştiu că li se apropie sfîrşitul.

Ceea ce am întîlnit pînă acum în perioada arhaică numeşte o credinţă diferită, ci o reacţie emoţională diferită faţă de vechea credinţă. Să-l ascultăm, de pildă, pe Simonides din

vAmorgos: „Zeus dictează împlinirea tuturor celor ce sînt şi hotărăşte după cum îi e voia. Cunoaşterea însă nu aparţine oamenilor: trăim ca animalele, depinzînd mereu de întîmplările zilnice şi neştiind nimic despre consecinţa impusă de zeu actelor noastre"[5]. Sau Teognis: „Nici un om, Cyrnus, nu este răspunzător pentru propria sa distrugere sau propriul său succes; zeii sînt cei care le dăruie pe amîndouă. Nici un om nu poate cunoaşte consecinţele actelor lui. Omenirea orbecăie şi îşi urmează căile ei zadarnice; zeii însă îndeplinesc tot ce au plănuit"[6]! Doctrina dependenţei neajutorate a omului faţă de o Putere arbitrară nu este nouă; dar aici apare un nou accent de disperare, o nouă amară accentuare a zădărniciei scopurilor umane. Sîntem mai aproape de lumea lui *Oedip--Rege,* decît de cea a *Iliadei.*

Aproape acelaşi lucru se întîmplă cu ideea *phthonos-ului,* a geloziei divine. Eschil o numea pe bună dreptate „o venerabilă şi străveche doctrină"[7]. Ideea că un succes prea mare, în special

atunci cînd e însoţit de laude, aduce după sine o primejdie supranaturală a apărut în multe culturi diferite independent una de alta[8] şi are rădăcini adînci în însăşi natura umană (vezi şi superstiţia încă valabilă a „bătutului în lemn"). *Iliada* jgnoră această idee aşa cum ignoră alte credinţe populare, dar poetul *Odiseii* -întotdeauna mai tolerant faţă de modurile de gîndire contemporane lui - îi îngăduie lui Calipso să exclame enervată că zeii sînt cele mai geloase fiinţe din lume, de vreme ce pot invidia pînă şi cea mai mică fărîmă de fericire[9].£Reiese limpede, totuşi, din felul neinhibat în care se laudă omul homeric, că pericolul *phtho*-rcos-ului nu prea este luat în serios; astfel de scrupule sînt străine de o cultură a ruşiniijNumai în perioada arhaicului tîrziu şi cea a clasicismului timpuriu ideea de *phthonos* devine o ameninţare agresivă, o sursă - sau o expresie - a angoasei religioase (vezi Solon, Eschil şi mai cu seamă Herodoiy Pentru Herodot istoria este supradeterminată; în timp ce la prima vedere ea pare efectul unor mobiluri umane, o privire mai pătrunzătoare va descoperi pretutindeni efectul ascuns al *phthonos-ului.* în acelaşi spirit Mesagerul din *Perşii* atribuie tactica neînţeleaptă a lui Xerxes la Salamina, pe de o parte, grecului şiret care l-a înşelat şi, pe de altă parte, *phthonos-uhii* zeilor care intervin prin intermediul unui *alastor* sau daimon rău[10]; evenimentul are deci o dublă determinare: una pe plan natural, cealaltă pe plan supranatural. La scriitorii epocii divinul *phthonos* e uneori[11], dar nu întotdeauna[12], colorat moralizator ca *nemesiş,* „indignarea îndreptăţită", între ofensa primitivă - prea mult succes - şi pedepsirea ei de către Zeitatea geloasă se inserează o verigă morală; se spune că succesul produce *koros"*-suficienţa omului care a reuşit prea bine - care, la rîndul său, generează *hybris* - aroganţa în vorbă, în faptă sau chiar în gîndire. Astfel interpretată, vechea credinţă devine mai raţională, dar nu mai puţin opresivă. în scena covorului din *Agamemnon* vedem cum orice manifestare a triumfului stîrneşte anxietatea vinovăţiei; *hybris* a devenit „răul primordial", păcatul al cărui preţ e moartea şi care este, totuşi, atît de universal încît un imn homeric îl numeşte *themis,* obicei inveterat al omenirii, iar Arhiloh îl atribuie pînă şi animalelor. Oamenii ştiau că este periculos să fii fericit[13]. Dar această constrîngere îşi avea, fără îndoială, partea bună. Este semnificativ că atunci cînd Euripide, scriind în noul veac de scepticism, face ca membrii corului său să deplîngă prăbuşirea codului moral, aceştia văd dovada supremă a prăbuşirii în faptul că „scopul comun al oamenilor nu mai este să scape de *phthonos-ul* zeilor"[14]. Interpretarea morală *a phthonos-ului* aduce în discuţie a doua trăsătură caracteristică a gîndirii religioase arhaice — tendinţa

de a transforma supranaturalul, în general, şi pe Zeus, în special, în agenţi ai dreptăţii. Inutil să mai spun că, iniţial, religia şi morala nu erau interdependente, nici în Grecia şi nici în alte părţi, ele avînd rădăcini separate. Presupun că, în sens larg, religia derivă din raportarea omului la întregul său ambient, iar morala din raportarea sa la ceilalţi. Dar, mai devreme sau mai tîrziu, în majoritatea ariilor culturale vine o vreme a suferinţelor, în care cei mai mulţi

refuză să mai accepte concepţia lui Ahile, potrivit căreia „Dumnezeu e în ceruri, totul merge prost pe pămînt". LOmul proiectează asupra cosmosului nevoia lui născîndă de dreptate socială; şi cînd, din spaţii, îi parvine ecoul amplificat al propriei sale voci promiţînd pedepsirea vinovaţilor, el capătă curaj şi încredere^

în epopeea greacă acest stadiu nu a fost atins; înregistrăm însă tot mai multe semne ale iminenţei sale. Zeii *Iliadei* sînt preocupaţi, în primul rînd, de propria lor onoare (TIH^). A-i invoca ireverenţios, a le neglija cultul, a le brutaliza preoţii - iată ceea ce, cum e lesne de înţeles - îi supără; într-o cultură a ruşinii, zeii, ca şi oamenii, sînt uşor de jignit. Sperjurul intră la aceeaşi rubrică; zeii nu au nimic împotriva unei minciuni sănătoase, dar nu le place să le iei numele în deşert. Ici şi colo ni se sugerează totuşi ceva mai mult. Injurierea părinţilor'este o crimă atît de monstruoasă încît necesită un tratament special: sînt constrînse a se ocupa de ele puterile subpămîntene[15]. (Voi revenija aceasta mai tîrziu.) La un moment dat ni se spune că Zeus este supărat pe judecătorii inechitabili[16]. Văd în asta mai curînd reflexul unor împrejurări tîrzii cărora, printr-o inadvertenţă obişnuită la Homer, li s-a îngăduit să devină o figură de stil[17]. Oricum, n-am găsit nicăieri în *Iliada* vreo indicaţie asupra preocupării lui Zeus pentru dreptate ca atare[18].

în *Odiseea* interesele lui Zeus sînt considerabil mai largi; nu numai că-i protejează pe cei care i se roagă[19] (şi care în *Iliada* nu se bucură de o asemenea garanţie), dar „toţi străinii şi cerşetorii vin de la Zeus*[20]; de fapt începe să se arate răzbunătorul hesiodic al săracilor şi al oprimaţilor. Mai mult, Zeus-ul *Odiseii* începe să devină sensibil la critica morală: oamenii, se plînge el, găsesc întotdeauna defecte zeilor „fiindcă spun că necazurile le vin de la noi; cînd în realitate ei înşişi, din propriile lor fapte rele, atrag asupră-le o ploaie de necazuri"[21]. Aşezată chiar la începutul poemului, remarca sună, cum ar spune nemţii, „programatic". Iar programul se împlineşte. Peţitorii, prin propriile lor fapte rele îşi merită distrugerea[22], în timp ce Odiseu, atent la avertismentele divine, triumfă în ciuda numărului mare al oponenţilor: justiţia divină este reabilitată.

Stadiile mai tîrzii ale educaţiei morale a lui Zeus pot fi urmărite la Hesiod, Solon şi Eschil, dar nu mă pot ocupa de ele aici în detaliu. Voi aminti, totuşi, o complicaţie cu foarte adînci consecinţe istorice. Grecii nu erau atît de nerealişti încît să se prefacă a nu observa faptul incontestabil că cei răi înfloresc ca în sînul lui Avram. Hesiod, Solon, Pindar sînt profund îngrijoraţi din această cauză şi Teognis găseşte de cuviinţă să-i ţină lui Zeus un discurs sincer pe această temă[23]. Era uşor să reabilitezi justiţia divină într-o operă de ficţiune ca *Odiseea:* cum observă şi Arîstotel, „poeţii spun astfel de poveşti pentru a satisface dorinţele publicului"[24]. Dar în viaţa reală lucrurile nu erau atît de simple. în perioada arhaică, morile Domnului măcinau atît de încet încît mişcarea lor nu putea fi percepută decît de ochiul credinciosului. Pentru a încuraja speranţa că ele se mişcă totuşi, era nevoie de abolirea hotarului temporal firesc al morţii. Privind dincolo de acest hotar, puteai spune fie că păcătosul cu noroc va fi pedepsit prin urmaşii săi, fie că va plăti el însuşi într-o altă viaţă, fie şi una şi alta.

A doua soluţie a apărut, ca doctrină cu aplicare generală, tîrziu, în perioada arhaică şi a fost probabil menţinută în limitele unui cerc destul de restrîns; consideraţii pe această temă voi face într-un capitol ulterior. Cealaltă este doctrina arhaică prin excelenţă: învăţătura lui Hesiod, Solon şi Teognis, a lui Eschil şi Herodot. Faptul că ea implica suferinţa celor nevinovaţi din punct de vedere moral nu era ignorat: Solon vorbeşte de victimele ereditare ale lui *nemesis* ca fiind *ctxgixuu,* „ne-responsabile"; Teognis se plînge de nedreptatea unui sistem prin care „criminalul scapă iar altul este pedepsit mai tîrziu"; Eschil, dacă nu greşesc, e înclinat să atenueze nedreptatea admiţînd că un blestem moştenit poate fi dezlegat[25]. Iar faptul că aceşti oameni acceptau ideea unei vini moştenite şi a unei pedepse întîrziate se datorează credinţei în solidaritatea familiei pe care Grecia arhaică o împărtăşea cu alte societăţi

timpurii[26] şi cu multe culturi primitive de astăzi[27]. Oricît de nedreaptă ar fi fost, ea le apărea ca o lege a naturii care trebuie acceptată; fiindcă familia era o unitate morală, viaţa fiului era o prelungite a vieţii tatălui[28] şi el moştenea datoriile sale morale aşa cum le moştenea şi pe cele comerciale. Mai devreme sau mai tîrziu fapta îşi *cerearăsplata*; după cum îi povestea Pitia lui Cresus, legătura cauzală dintre crimă şi pedeapsă era *moira,* aşadar o legătură pe care nici un zeu nu o putea dezlega; Cresus trebuia să completeze sau să împlinească (eKTTÂfîaai) ceea ce începuse cu cinci generaţii în urmă[29] prin crima unui strămoş. A fost o nenorocire pentru greci că ideea de drepjţaţejiniversală, care reprezentase un progres faţă de vechea noţiune a puterii

divine arbitrare şi constituise o consfinţire a noii moralităţi civice, a rămas asociată unei concepţii primitive a familiei; era un semn că ponderea sentimentului religios şi a legii religioase opuneau încă rezistenţă apariţiei unei adevărate concepţii a individului ca persoană, cu drepturi personale şi răspunderi personale. O astfel de concepţie a apărut în final în legea laică atică. După cum arată Glotz în excelenta sa carte *La solidarite de la familie en Grece[30],* eliberarea individului de legăturile de clan şi de familie este una din realizările majore ale raţionalismului grec, al cărei merit revine democraţiei ateniene. Dar, cu mult înainte ca eliberarea să fie consfinţită prin lege, spiritele religioase mai erau încă bîntuite de fantoma vechii solidarităţi. în secolul al IV-lea, spune Platon, cel care purta o vină moştenită era încă arătat cu degetul şi trebuia să plătească un *cathartes* pentru a fi dezlegat prin ritual[31]. iPlaton însuşi, cu toate că accepta revoluţia produsă în legea laică, admitea, în unele cazuri, vina religioasă moştenită[32]. Cu un secol mai tîrziu, lui Bion din Borysthenes i se părea încă necesar să sublinieze că atunci cînd fiul e pedepsit în locul tatălui, Zeul se comportă ca un medic care administrează medicamente copilului pentru a-1 vindeca pe tată, iar evlaviosul Plutarh, care citează această vorbă de duh, încearcă totuşi să mai\apere vechea doctrină, apelînd la unele fapte observabile ale eredităţii[33].

I Pentru a ne întoarce la perioada arhaică, a fost de asemenea o nenorocire că funcţiile atribuite supranaturalului încărcat cu sens moral erau predominant, dacă nu exclusiv, penalej Aflăm multe despre vina moştenită, dar foarte puţin despre nevinovăţia moştenită : aflăm multe despre suferinţele din iad sau purgatoriu, dar relativ puţin despre răsplata întârziată a virtuţii; accentul cade întotdeauna asupra pedepsei. Fără îndoială aceasta reflectă ideile juridice ale vremii; legea penală.a precedat legea civilă, iar funcţia primară a statului a fost coercitivă. De altfel, legea divină, ca şi legea omenească timpurie, nu ţine cont de motivaţie şi nu face nici o concesie slăbiciunilor omeneşti; ea este lipsită de acea „ calitate umanitară a compasiunii pe care grecii o numeau £m£iK£ia,sau (piAavBpwTTia. Proverbul atît de răspîndit în acea vreme, potrivit căruia: „orice virtute este cuprinsă în dreptate"[34], se aplică atît zeilor cît şi oamenilor: nu era loc pentru milă nici într-un caz, nici în altul. Altfel se petreceau lucrurile în *Iliada*: acolo Zeus îl compătimeşte pe Hector şi pe Sarpedon, care sînt sortiţi să moară; îi compătimeşte nu numai pe Abile, care îl plînge pe Patrocle, ci şi pe caii lui Ahile, care-şi jelesc stăpînul[35]. „îmi pasă de ei, cu toate că vor pieri" spune el în *Iliada* 21. Cînd însă devine întruchiparea dreptăţii cosmice, Zeus îşi pierde umanitatea. Astfel olimpianismul în forma sa moralizată tinde să devină

o religie a fricii, tendinţă care se reflectă şi în vocabularul religios. * Nu există cuvînt pentru „temător de zei" *în Iliada* ; dar în *Odiseea* a fi 0£ouSji<; [pjoş] este deja o virtute importantă, şi echivalentul în proză, SnaiSaipwv [cu frică de zeij, va fi întrebuinţat ca termen laudativ pînă în vremea lui Aristotel[36]. Iubirea de zei, pe de altă parte, lipseşte din vocabularul limbii greceşti vechi[37], *(piXâQeoq* apare pentru prima oară la Aristotel. Şi, de fapt, dintre olimpienii

majori, poate doar Atena a inspirat un sentiment care poate trece drept iubire. „Ar fi ciudat", se spune în *Magna Mor alia* „ca cineva să susţină că-l iubeşte pe Zeus"[38].
Ajung, cu aceasta, la ultima caracteristică pe care vreau să o accentuez - teama universală de pîngărire *(miasma)* şi corespondentul ei, dorinţa universală de purificare rituală *(catharsis).* Şi aici, o dată mai mult, diferenţa dintre Hpjner şi,perioada arhaică este relativă, nu absolută; căci ar fi o greşeală să negăm căTun minim de *catharsis* se practică în ambele epopei[39]. Dar este o cale lungă de la simplele purificări homerice, executate de profani, la acei *cathartai* de profesie ai perioadei arhaice, cu ritualurile lor elaborate şi încîlcite. Este o cale şi mai lungă încă de la gestul lui Telemach de a accepta cu nonşalanţă, printre marinarii săi, pe ucigaşul care şi-a mărturisit fapta, la presupoziţiile în numele cărora inculpatul unui proces de crimă, de la sfîrşitul secolului al V-lea, putea invoca drept dovadă a nevinovăţiei sale faptul că nava cu care călătorise ajunsese cu bine în port[40]. Ne putem da mai bine seama de distanţa care separă cele două mentalităţi atunci cînd comparăm versiunea homerică a legendei lui Oedip cu cea cu care ne-a familiarizat Sofocle. în aceasta din urmă Oedip devine un proscris pîngărit, zdrobit de,o vină „pe care nu o poate accepta nici pămîntul, nici sfînta ploaie, nici raza soarelui". Dar în povestea pe care o cunoaşte Homer, el continuă să domnească în Teba şi după ce i se descoperă vina, fiind în cele din urmă ucis în luptă şi îngropat cu toate onorurile regale[41]. Se pare că o epopee continentală tîrzie, *Tebaida,* este cea care a creat „omul durerii"[42] sofoclean.
La Homer nu există nici a urmă a credinţei potrivit căreia profanarea este -molipsitoare sau ereditară. în viziunea arhaică ea era şi una şi alta[43], ceea ce nu făcea decît să-i amplifice teroarea : căci nimeni nu putea fi sigur că nu a contractat răul printr-un contact întîmplător sau nu l-a moştenit prin păcatul uitat al vreunui strămoş îndepărtat. Astfel de nelinişti erau cu atît mai sfîşietoare cu cît erau mai vagi - corelarea lor cu o cauză recognosci-bilă şi manipulabilă ca atare era imposibilă. Este o simplificare, probabil, să considerăm aceste credinţe drept *originea* sentimentului arhaic al vinovăţiei, dar în mod sigur ele sînt expresia lui, la

fel. cum teama obsedantă de a cădea în păcatul capital exprimă sentimentul de vinovăţie al creştinului. Diferenţa dintre cele două situaţii este, desigur, aceea că păcatul este o problemă de voinţă, o boală a conştiinţei umane, pe cînd pîngărirea este consecinţa automată a unei acţiuni, aparţine lumii întîmplărilor exterioare şi se comportă cu indiferenţa necruţătoare a unui microb de tifoidă[44]. La drept vorbind, sentimentul arhaic al vinovăţiei devine sentiment al păcatului ca rezultat a ceea ce Kardiner[45] numeşte „internalizarea conştiinţei" - un fenomen incert care apare tîrziu în lumea elenă şi nu se răspîndeşte decît tîrziu după ce legea laică a început să recunoască importanţa motivaţiei[46]. Transferul noţiunii de puritate de la sfera magică la cea morală a fost, de asemenea, o evoluţie tîrzie: numai către sfîrşitul secolului al V-lea întîlnim afirmaţia explicită că nu ajunge să ai mîinile curate -inima trebuie să fie şi,ea curată[47].
Totuşi, nu trebuie să ne grăbim, cred, să facem delimitări j cronologice prea riguroase; un gînd poate acţiona obscur în comportamentul religios cu mult înainte de a ajunge la stadiul formulării explicite. Pfister avea, probabil, dreptate cînd spunea că în greaca veche în cuvîntuljryog (termen care descrie cel mai teribil tip de *miasma)* erau contopite ideile de pîngărire, de blestem şi de păcat încă dintr-un stadiu străvechi[48]. în vreme ce *catharsis* în perioada arhaică nu era, adesea, mai mult decît o îndeplinire mecanică a unor obligaţii rituale, noţiunea unei purificări automate, cvasi-fizice era susceptibilă de a se transforma, prin infinitezimale nuanţări, în ideea mai profundă a ispăşirii păcatului[49]. Există consemnarea cîtorva împrejurări în care e greu să nu bănuim prezenţa acestui din urmă gînd; iată, de pildă, cazul excepţional al tributului locrian[50]. E vorba de acel popor care, pentru a ispăşi crima unui strămoş îndepărtat, trimitea de bună voie, an de an, secole de-a rîndul, două fete din cele mai nobile familii într-o ţară îndepărtată pentru a fi ucise sau, în cel mai bun caz, pentru a trăi ca

sclave ale unui templu; e de presupus că poporul acesta nu acţiona numai sub spaima unei periculoase pîngăriri, ci şi din sentimentul profund al unui păcat moştenit ce se cerea atît de crunt ispăşit.
Voi reveni asupra temei *catharsis-nhii* într-un capitol ulterior. Să ne întoarcem însă la noţiunea de intervenţie psihică, pe care am studiat-o deja la Homer, şi să ne întrebăm ce rol juca ea în contextul religios atît de diferit al perioadei arhaice. Pentru a găsi răspunsul cel mai simplu să ne oprim asupra cîtorva întrebuinţări post-homerice ale cuvintelor *ate* (sau echivalentul său în proză eeopAdfkia) şi *daimon.* Vom descoperi că, în mai multe privinţe, tradiţia epică este reprodusă cu o fidelitate remarcabilă.

Aţe reprezintă încă iraţionalul, deosebindu-se de comportamentul orientat spre un scop raţional: de exemplu, aflînd că Fedra nu vrea să mănînce, Corul se întreabă dacă aceasta se datorează stării de *ate* sau dacă are ca scop sinuciderea[51]. Sediul stării cu pricina este tot *thymos* sau *phrenes*[52] şi factorii care o provoacă sînt foarte asemănători cu cei care apar la Homer; cel mai adesea un daimon, un zeu sau mai mulţi zei fără identitate precisă; mult mai rar un olimpian anume[53]; din cînd în cînd, ca la Homer, Erinia[54] sau *moira*[55], o dată, ca în *Odiseea,* vinul[56].
Dar există şi contexte mai importante. în primul rînd, *ate* este adesea, dar nu întotdeauna, asociată cu ideea morală, fiind reprezentată ca o pedeapsă; apare 'astfel doar o dată la Homer - în *Iliada* 9 - şi apoi la Hesiod, care face din *ate* pedeapsa *hybris-ului* şi observă cu satisfacţie că „nici măcar nobilul" nu poate scăpa de ea[57]. Ca şi altej^edep^e supranaturale, pedeapsa *hybris-nlui* va cădea asupra descendenţilor păcătosului dacă „vina" nu este răscumpărată în timpul vieţii sale[58]. Din această accepţiune de „pedeapsă" derivă o largă extensiune a sensului lui ate. Termenul nu se aplică numai stării sufleteşti a păcătosului, ci şi dezastrelor obiective rezultate din ea. Astfel, perşii la Salamis suferă „marinăreşti *atai"* şi oile măcelărite sînt *ate-ul* lui Aiax[59]. Aşadar, *ate* dobîndeşte sensul general de „ruină" în contrast cu K£p5oţ [cîştig] sau awrnpicc [salvare][60], cu toate că în literatură păstrează cred, întotdeauna, implicaţia unei determinări supranaturale. Printr-o extensiune de sens şi mai largă, cuvîntul desemnează, de asemenea, uneori, unelte sau întruchipările mîniei divine: aşa de pildă, Calul Troian este *ate,* iar Antigona şi Ismena sînt pentru Creon „o pereche de atai"[61]. Astfel de întrebuinţări sînt înrădăcinate mai degrabă în sentiment decît în logică: ele exprimă conştiinţa unei misterioase conexiuni dinamice, |j£voq <rrr|c; [forţa fatalităţii] cum o numeşte Eschil, care leagă crima de pedeapsă; toate elementele acestei unităţi sinistre sînt într-un sens larg *ate*[62].
Distinctă de acest context mai vag este interpretarea teologică riguroasă care face din *ate* nu o simplă pedeapsă ducînd la dezastre fizice, ci o amăgire deliberată aducînd asupra victimei noi erori, intelectuale sau morale, prin care ea îşi accelerează căderea: e acea neîndurătoare doctrină a lui *quem deus vuit perdere, prius dementes [zeul îl scoate mai întîi din minţi pe cel pe care vrea să-l piardă].* O aluzie la ea găsim în *Iliada* 9, unde Agamemnon îşi numeşte *ate-ul* o amăgire rea (dndTT]) născocită de Zeus (I. 21); dar nu există nici o afirmaţie generală a doctrinei lui Homer sau Hesiod. Oratorul Licurg[63] o atribuie „unor poeţi vechi" nespecificaţi şi citează din unul dintre ei un fragment în iambi: „Cînd mînia daimonilor loveşte un om, primul lucru pe

care îl face este să-i ia judecata sănătoasă şi să-l îndrepte spre judecăţi greşite, astfel încît să nu fie conştient de propriile sale erori". Teognis[64] declară şi el că mulţi sînt aceia care, căutînd „virtutea" şi „avantajosul", sînt deliberat induşi în eroare de un daimon care îi face să ia răul drept bine şi avantajosul drept rău. Aici acţiunea daimonului nu are nici o conotaţie morală: el pare să fie pur şi simplu un spirit rău care-l ispiteşte pe om spre a-1 pierde.
Faptul că aceste spirite erau temute în perioada arhaică este atestat şi de cuvintele Mesagerului din *Perşii,* citate mai sus: Xerxes a fost ispitit de un „alastor sau daimon rău".

Eschil, însă, este mai înţelept: după cum explică fantoma lui Darius mai tîrziu, ispitirea era pedeapsa pentru *hybris*[65]; ceea ce în viziunea parţială a celor vii apare ca actul unei fiinţe diavoleşti este perceput de puterea de pătrundere lărgită a morţilor drept un aspect al justiţiei cosmice. în *Agamemnon* întîlnim aceeaşi dublă interpretare. Acolo unde poetul, prin intermediul corului, se arată în stare să descopere voinţa atotcuprinzătoare a lui Zeus (TTavam'ou, TTavepyeTcx [a celui atotputernic, a celui care face tot])[66] acţionînd printr-o lege morală inexorabilă, personajele lui văd numai o lume daimonică, bîntuită de forţe malefice. Esfe aceeaşi deosebire pe care am întîlnit-o şi în epopee între^ punctul de vedere al poetului şi cel al personajelor sale. Casandra vede în Erinii o haită daimonică, îmbătată de sînge omenesc; pentru imaginaţia înfierbîntată a Clitemnestrei, *ate,* ca şi Eriniile, este un daimon personal căruia i-a oferit ca jertfă umană pe bărbatul ei; există chiar un moment cînd ea îşi simte personalitatea dizolvată şi absorbită în cea a alastorului al cărei agent şi instrument devenise[67]. Acest din urmă exemplu nu mi se pare atît un caz de „posesiune", în sensul obişnuit, ci mai curînd ceea ce ţjevy-Bruhl numeşte „participare", sentimentul că în anumite situaţii un om sau un lucru este nu numai el însuşi, dar şi altceva: aş compara pe „şiretul grec" din *Perşii,* care era şi el un *alastor,* cu preoteasa Timo din Herodot, femeia care l-a ispitit pe Miltiade la sacrilegiu, şi în legătură cu care Apolo declară că „nu Timo era cauza tuturor lucrurilor, ci, Miltiade fiind predestinat să sfîrşească rău, a trebuit să apară cineva care să-l îndemne într-acolo"[68]; e limpede că Timo nu a acţionat ca persoană umană, ci ca agent al unui scop supranatural.

Această atmosferă oprimantă, întunecată în care se mişcă personajele lui Eschil ne pare infinit mai veche decît aerul limpede respirat de oamenii şi zeii *Iliadei.* De aceea Glotz l-a numit pe Eschil *„ce revenant de Mycenes"* (această stafie a Micenei), adăugînd totuşi că era şi un orn al veacului său; de aceea recent

un scriitor german susţine că Eschil „a reînsufleţit lumea daimo-nilor, şi în special a daimonilof malefici"[69]. -A vorbi astfel este, însă, după părerea mea, un mod cu totul greşit de a înţelege atît intenţiile lui^Eschil cît şi climatul religios al vremii în care trăia. Eschil nu avea nevoie să re-creeze lumea daimonilor; era chiar lumea în care el se născuse. Iar intenţia sa nu era să-şi ducă compatrioţii înapoi înspre lumea aceea, ci, dimpotrivă, să-i călăuzească prin ea în afara ei. Procedeul său diferă de al lui Euripide: el nu aruncă asupra lumii respective o îndoială de ordin intelectual sau moral, ci o arată a fi pasibilă de o interpretare mai înaltă, zugrăvind-o, ca în *Eumenidele,* transformată prin intervenţia Atenei într-o lume nouă a dreptăţii raţionale.

Daimonicul, ca distinct de divin, a jucat, în toate perioadele, un rol important în credinţa populară greacă (şi îl joacă încă). Personajele din *Odiseea* atribuie de multe ori, cum am văzut în capitolul I, evenimentele vieţii lor psihice şi fizice intervenţiei unor daimoni anonimi; avem totuşi uneori impresia că eroii homerici nu iau aceste lucruri prea în serios. Dar în epoca dintre *Odiseea* şi *Orestia,* daimonii par să îşi intensifice prezenţa; ei devin mai perseverenţi, mai insidioşi, mai lugubri. Teognis şi contemporanii săi luau foarte în serios daimonul care-l duce pe om la *ate,* cum reiese din fragmentele citate mai sus. Această credinţă a stăruit în mintea poporului mult timp după moartea lui Eschil. Doica din *Medeea* ştia că *ate* este opera unui daimon furios şi o lega de vechea idee de *phthonos*; cu cît este neamul mai de seamă, cu atît mai mare este *ate;* numai cei obscuri sînt cruţaţi[70]. Iar în anul 330 oratorul Eschines încă mai putea sugera, ce e drept cu un prudent „poate", că un ins grosolan care i-a întrerupt discursul la sfatul Amfictionic ar fi fost îndemnat să se poarte atît de necivilizat de „ceva daimonic" (Souuoviou *nvoq* TTapayojiEvou)[71].

Impulsurile iraţionale, care se nasc în om împotriva voinţei sale şi îl duc în ispită, sînt de aceeaşi natură ca şi *ate.* Cuvintele lui Teognis, care numeşte teama şi speranţa „daimoni periculoşi" sau ale lui Sofocle, care vorbeşte de Eros ca de o forţă care „perverteşte judecata

sănătoasă pentru a o distruge"[72], nu trebuie considerate „personificări": în spatele lor stă vechiul sentiment homeric că aceste lucruri nu fac cu adevărat parte din „eul" uman deoarece nu pot fi controlate conştient de om; ele sînt înzestrate cu o viaţă şi cu o energie proprie şi îl pot constrînge pe om, de undeva din afara lui, să adope un comportament care îi este străin. Vom vedea în capitolele următoare că urme profunde ale acestui mod de a interpreta pasiunile supravieţuiesc chiar şi la scriitori ca Euripide şi Platon.

Unui tip diferit îi aparţin daimonii proiectaţi de o situaţie umană particulară. Cum spune profesorul Frankfort, referindu-se la alte popoare străvechi, „spiritele rele nu sînt, adesea, altceva decît răul însuşi, conceput ca substanţial şi înzestrat cu putere"[73]. Iată de ce grecii socoteau foametea şi ciuma drept „zei"[74], iar atenianul modern încă socoteşte că un anumit loc de pe Dealul Nimfelor este locuit de trei daimoni numiţi Holera, Variola şi Ciuma. Sînt spirite puternice sub a căror strînsoare omenirea este neajutorată; iar zeitatea înseamnă putere. Aşa se explică de ce efectul persistent şi apăsător al unei impurităţi ereditare poate lua chipul acelui eschilean 5aî|awv ysvvriq [demon al naşterii] şi de ce situaţia de vinovăţie criminală e ipostaziată ca Erinie[75]. O astfel de fiinţă, după cum am văzut, nu este cu' totul exterioară victimelor sau agenţilor săi umani: Sofocle poate vorbi, aşadar, de „Erinia creierului"[76]. Eriniile sînt totuşi obiective reprezentînd legea potrivit căreia sîngele trebuie ispăşit; doar Euripide[77] şi T.S. Eliot le consideră psihologizant mustrări de conştiinţă.

Un al treilea tip de daimon îşi face apariţia în perioada arhaică şi e legat încă de, la naştere de fiecare individ particular, determi-nîndu-i, în întregime sau în parte, destinul. îl întîlnim pentru prima oară la Hesiod şi Fosilides[78]. El reprezintă *moira* individuală sau „lotul" de care vorbeşte Homer[79], dar într-o formă personală care corespunde imaginaţiei acelor vremuri. Adesea nu pare a fi altceva decît „norocul" sau ursita unui om[80]; dar acest noroc nu este conceput ca un accident din afară - el face tot atît de mult parte din înzestrarea nativă ca şi frumuseţea sau talentul. Teognis se plînge că mai multe depind de daimonul cuiva decît de caracterul lui; dacă daimonul tău nu este de calitate, tot ceea ce întreprinzi este sortit eşecului[81] oricît de sănătoasă ţi-ar fi judecata. Zadarnic proclamă Heraclit că „destinul *este* caracterul" *(r\Qoq* dvGpwTTU) 5ai|iwv); el nu reuşeşte să înlăture superstiţia. Cuvintele KaKo5oti|iwv [demonul rău] şi 8uo5ai|iwv [nenorocit] par să fi fost create în secolul al V-lea (euScu'nwv [fericit] datează din vremea lui Hesiod). în soarta care îi urmăreşte pe marii regi şi generali -un Candaules sau un Miltiade - Herodot nu vede un accident exterior sau o trăsătură consecventă a caracterului, ci „ceea ce a fost să fie" -xpfţv yctp KavSauAţi *yeviaQai* KaKwq[82]. Pindar împacă pios acest fatalism popular cu voinţa Zeului: „măreţul scop al lui Zeus *dirijează* daimonul oamenilor pe care îi iubeşte"[83]. In fine, l Platon.reia ideea şi o transformă complet, cum face cu atîtea alte **elemente** de credinţă populară: daimonul devine un fel de spirit /îndrumător sublim, un supra-eu freudian[84] care, în *Timaios,* se identifică cu elementul purei raţiuni a omului[85]. în acest veşmînt sărbătoresc, devenit respectabil din punct de vedere moral şi

filosofic, daimonul se bucură de o nouă viaţă în paginile stoicilor, neoplatonicienilor şi chiar ale scriitorilor creştini medievali[86].

Aceştia au fost, aşadar, cîţiva din daimonii care au format o parte din tradiţia religioasă a secolului al V-lea î.H. Fireşte[1], nu mi-am propus să ofer o imagine completă a acestei tradiţii. Cîteva alte aspecte ale ei vor apărea în capitolele ce urmează. Dar nu putem merge mai departe fără să ne punem o întrebare, care s-a conturat poate, deja, şi în mintea cititorului nostru: cum să concepem relaţia dintre „cultura vinovăţiei" pe care am descris-o în aceste pagini şi „cultura ruşinii" cu care ne-am ocupat în primul capitol? Ce forţe istorice determină deosebirea dintre ele? Am încercat să arăt că această deosebire nu este atît de radicală pe cît

au presupus unii specialişti. Am urmat diferite fire care duceau de,la Homer la jungla imperfect limpezită a perioadei arhaice şi continuau pînă în secolul al V-lea. Discontinuitatea nu e totală. Cu toate acestea, o deosebire reală de concepţii religioase separă lumea lui Homer pînă şi de cea a lui Sofocle, care a fost numit cel mai homeric dintre t?oţi. Este oare posibil să facem vreo presupunere privind cauzele care stau la baza acestei deosebiri ? La această întrebare nu putem spera să găsim un răspuns simplu. în primul rînd nu avem de-a face cu o evoluţie istorică continuă, prin care un tip de concepţie religioasă s-a transformat treptat în altul. Nu trebuie, cu nici un chip, să adoptăm punctul de vedere excesiv potrivit căruia religia homerică nu e altceva decît o invenţie poetică „la fel de îndepărtată de realitate şi de viaţă ca şi artificialul limbaj homeric"[87]. Există însă motive serioase care ne fac să credem că poeţii epici ignorau sau minimalizau multe credinţe şi practici care au existat în vremea lor, dar care nu îi interesau pe protectorii lor. De exemplu, vechea magie catartică a ţapului ispăşitor se practica în Ionia secolului al VT-lea, adusă probabil acolo de primii colonişti, din moment ce acelaşi ritual era practicat şi în Atica[88]. Poeţii *Iliadei* şi *Odiseii* asistaseră probabil de mai multe ori la acest ritual; l-au exclus însă din poemele lor, aşa cum au exclus tot ceea ce ei înşişi sau publicul lor aristocratic considerau barbar. Ei nu ne oferă un întreg rupt de credinţa tradiţională, ci o *selecţie* din creaţia tradiţională -selecţie care se potriveşte unei culturi aristocratice şi militare, la fel cum Hesiod ne oferă o selecţie potrivită unei culturi ţărăneşti. Dacă nu ţinem seama de acest fapt, comparaţia dintre cele două culturi va produce o impresie exagerată de discontinuitate istorică. Şi totuşi, dincolo de orice asemenea precizări, sîntem confruntaţi cu un important rest de deosebiri care par a reprezenta mai curînd genuine schimburi culturale decît împrumuturi dintr-un fond cultural comun. Evoluţia unora din ele se poate urmări - în

ciuda documentelor precare - chiar în perimetrul perioadei arhaice. Pfister, de pildă, recunoaşte „o incontestabilă progresie a anxietăţii şi a spaimei în evoluţia religiei greceşti"[89]. Este adevărat că noţiunile de pîngărire, purificare, *phthonos* divin fac probabil parte din moştenirea indo-europeană originară. Dar vîrsta arhaică este cea care recuperează poveştile lui Oedip şi Oreste ca pe nişte poveşti „de groază" ale vinovăţiei sîngeroase; astfel a devenit purificarea o preocupare esenţială a celei mai mari instituţii religioase arhaice, Oracolul din Delfi; astfel s-a consolidat importanţa *phthonos-ului* pînă ce el a devenit pentru Herodot modelul care stă la baza întregii istorii. Iată ce tip de fapte ne rămîne de explicat.

Aş putea foarte bine să mărturisesc de la bun început că nu pot da nici o explicaţie completă, pot aproxima doar cîteva răspunsuri parţiale. Fără îndoială, condiţiile sociale generale pot explica multe[90]. în Grecia .continentală (căci ne preocupă tradiţiile Greciei continentale) perioada arhaică a fost un episod de maximă insecuritate personală. Micile state suprapopulate de-abia începuseră să iasă din mizeria şi sărăcia rămase în urma invaziilor dorice, cînd au început noi tulburări: clase întregi au fost ruinate de marea criză economică a secolului al Vll-lea, urmată, la rîndul ei, de marile conflicte politice ale secolului al Vl-lea, care au transformat criza economică în termenii unei feroce ostilităţi de clasă. Este foarte posibil ca răsturnările de straturi sociale, stîrnite de această criză, să fi adus la suprafaţă elemente pînă atunci subordonate ale unei populaţii mixte, încurajînd astfel renaşterea vechilor modele culturale, rămase fără întrerupere în conştiinţa oamenilor de rînd[91]. Mai mult chiar, condiţiile nesigure de viaţă pot favoriza dezvoltarea credinţei în daimoni, întemeiate pe sentimentul denenr denţei neajutorate a omului faţă de o forţă capricioasă; această împrejurare, la rîndul ei, poate încuraja un apel mai intens la procedurile magice, dacă Malinowski[92] are dreptate atunci cînd susţine că funcţia biologică a magiei este să descătuşeze sentimente de frustrare acumulate fără putinţa de a-şi găsi o supapă raţională. Este iarăşi probabil că, pentru un alt tip uman, îndurarea prelungită a nedreptăţii omeneşti poate duce la credinţa compensatorie că există dreptate în ceruri. Şi, desigur, nu întîmplător primul grec care a propovăduit justiţia divină a

fost jHesiod!— numit de regele Cleomene[93], „poetul hiloţilor", un om care a suferit el însuşi de pe urma Judecăţilor strîmbe". Şi nu poate fi întîmplător nici faptul că, în acea perioadă, judecata de apoi care-i aştepta pe cei bogaţi şi pe cei puternici devine o temă poetică atît de răspîndită[94] - spre deosebire de Homer, pentru care, cum observa Murray, oamenii bogaţi tind să fie şi cei mai virtuoşi[95].

Specialiştii mai prudenţi decît mine se vor declara mulţumiţi cu aceste generalităţi cuminţi. într-o oarecare măsură ele sînt, de altfel, valabile. Dar ca explicaţii ale evoluţiei specifice parcurse de sentimentul religios arhaic - mă refer mai ales la intensificarea sentimentului.de vinovăţie -, ele nu mai sînt la fel de convingătoare. Voi risca, de aceea, propunerea de a nuanţa (fără a le înlocui) asemenea explicaţii dintr-un unghi de vedere care nu mai porneşte de la societate în sens larg, ci de la familie. Familia era cheia de boltă a structurii sociale arhaice, prima unitate organizată, primul teritoriu al legii. Organizarea ei, ca în toate societăţile indo-europene, era patriarhală; legea ei era *patria potestas*[96] (puterea părintească). Capul unei familii este regele ei, oÎKOio âva£; poziţia lui este încă descrisă de Aristotel ca analogă cu cea a unui rege[97]. Autoritatea sa asupra copiilor este, în timpurile străvechi, nelimitată; este liber să-i abandoneze cînd sînt mici, iar cînd sînt maturi să-i expulzeze din comunitate ca rătăciţi sau recalcitranţi; aşa l-a expulzat Tezeu pe Hipolit, Oeneu pe Tydeu, Strophios pe Pilade şi Zeus însuşi pe Hefaistos pentru a se fi coalizat cu mama sa[98]. Faţă de tată, fiul avea îndatoriri, dar nu drepturi; cît timp trăia tatăl, el era un minor permanent - stare de lucruri care a durat la Atena pînă în secolul al Vl-lea, cînd JSoloEy'a introdus anumite legi în apărarea fiului[99]. într-adevăr, mai mult de două secole după Solon, tradiţia jurisdicţiei familiale era încă atît de puternică încît pînă şi Platon - care nu era în nici un caz un admirator al familiei - a trebuit să-i acorde un loc în legislaţia sa[100].

Atîta timp cît vechiul sentiment de solidaritate familială a dăinuit, sistemul a funcţionat probabil şi el. Fiul dădea tatălui aceeaşi ascultare supusă pe care, cînd venea vremea, o primea şi el de la propriii săi copii. Dar, o dată cu slăbirea legăturii de familie, o dată cu revendicarea crescîndă a drepturilor personale şi a responsabilităţii personale a individului, asistăm la accentuarea acelor tensiuniJLnterne care au caracterizat mult timp viaţa de familie în societăţile apusene. Putem deduce din intervenţia, legislativă a lui Solon că, de fapt, ele începuseră să se manifeste în secolul al Vl-lea. Groaza teribilă cu care grecii priveau injurierea tatălui şi sancţiunile religioase deosebite care îl aşteptau pe cel vinovat sînt ele însele simptome ale unui sever sistem represiv[101]. La fel şi multele povestiri în care blestemul unui tată are consecinţe teribile - povestiri precum cele ale lui Phoenix, Hipolit, Pelops şi fiii săi, Oedip şi fiii săi - toate, pare-se, produse ale unei perioade relativ tîrzii[102], cînd poziţia tatălui nu mai era atît de sigură. Sugestivă în alt sens este povestea barbară a lui Cronos şi Uranus, pe care grecii arhaici se poate să o fi

împrumutat dintr-o sursă hittită. Aici proiecţia mitologică a unor dorinţe inconştiente este desigur transparentă - aşa simţise probabil şi Platon cînd declara că istoria aceasta putea fi comunicată doar unui număr foarte restrîns de persoane într-o specială HuaTrjpiov [ceremonie religioasă secretă] şi că trebuie neapărat ascunsă celor tineri[103]. Dar pentru ochiul psihologului, cea mai semnificativă dovadă este cea oferită de unele fragmente din scriitorii perioadei clasice. Exemplul tipic prin care Aristofan ilustrează plăcerile vieţii în acea ţară utopică, pămîntul tuturor dorinţelor împlinite, este că dacă îţi vine să-i tragi o chelfăneală tatălui tău, oamenii te aprobă: fapta e xaAdv [frumoasă] în loc să fie maxpov [ruşinoasă][104]. Şi cînd Platon vrea să ilustreze ce se întîmplă atunci cînd barierele raţiunii nu funcţionează, exemplul lui tipic este visul lui Oedip. El este confirmat de Sofocle, care o face pe Iocasta să declare că asemenea vise sînt obişnuite, şi de Herodot care relatează un vis asemănător[105]. Ni

se pare întemeiat să susţinem pe baza unor simptome identice că există o anumită similitudine a cauzelor şi să tragem concluzia că situaţia familiei în Grecia antică, ca şi situaţia familiei astăzi, a dat naştere la conflicte infantile ale căror ecouri au dăinuit în subconştientul adultului. O dată cu dezvoltarea mişcării sofiste, în multe familii conflictul s-a conştientizat; tinerii au început să susţină că au dreptul natural de a nu-şi asculta tatăl[106]. Dar considerăm că astfel de conflicte existau deja la nivel inconştient cu mult înainte -că, de fapt, ele au început o dată cu cele mai timpurii tresăriri nemărturisite ale individualismului, într-o societate în care solidaritatea familiei era încă atotputernică.

Se poate vedea cu uşurinţă unde duc toate acestea. Psihologii au demonstrat ce puternică sursă a sentimentelor de vinovăţie este răzvrătirea dorinţelor nemărturisite, dorinţe pe care conştiinţa nu le înregistrează în afara momentelor de vis sau de reverie, dar care nu sînt mai puţin capabile să stîrnească în sinea fiecăruia un sentiment intens de inconfort moral. Acest inconfort ia adesea, în ziua de azi, o formă religioasă; şi dacă a existat în Grecia arhaică un sentiment similar, aceasta ar fi fost forma firească pe care el ar fi adoptat-o. Deoarece, în primul rînd, tatăl omenesc îşi avea, din cele mai vechi timpuri, un corespondent ceresc: Zeus *pater* aparţine tradiţiei indo-europene, cum indică şi echivalenţii lui latini şi sanscriţi, iar Calhoun arată în ce măsură statutul şi conduita lui Zeus sînt copiate la Homer după modelul tatălui de familie din epoca sa[107], OÎKOIO *avat,* [stăpînul casei]. în ritual, Zeus apare de asemenea ca şef supranatural al economiei domestice, ca Patroos el protejează familia, ca Herkeios locuinţa, ca Ktesios proprietatea. Era firesc ca acele ciudate sentimente con-

fuze legate de tatăl terestru pe care copilul nu îndrăznea să le mărturisească nici faţă de el însuşi, să fie proiectate şi asupra celui ceresc. Aceasta explica foarte convenabil de ce, în epoca arhaică, Zeus se manifestă rînd pe rînd ca sursă de nepătruns a darurilor bune ca şi a celor rele; ca zeul gelos care ia în nume de rău dorinţele cele mai arzătoare ale copiilor săi[108] şi, în fine, ca judecător crunt, drept, dar sever, care pedepseşte neînduplecat păcatul capital al afirmării de sine, păcatul *hybris-ului.* (Acest ultim aspect corespunde unei faze în dezvoltarea relaţiilor de familie în care se simte că autoritatea tatălui are nevoie de sprijinul unei autorităţi morale; „vei face asta fiindcă ţi-o spun eu" este înlocuit de „vei face asta fiindcă aşa e bine".)

In al doilea rînd, tradiţia culturală pe care Grecia arhaică o împărtăşea cu Italia şi cu India[109] includea un număr de idei despre impuritatea rituală care oferea o explicaţie firească a sentimentelor de vinovăţie generate de dorinţele reprimate. Un grec din perioada arhaică posedat de asemenea simţăminte era capabil să le dea o formă concretă spunîndu-şi că a venit în contact cu *miasma* sau că povara sa rezultă din greşeala vreunui strămoş şi, ceea ce este mai important, era capabil să se elibereze trecînd printr-un ritual - catartic. Nu avem oare aici o posibnă cheie pentru înţelegerea rolului jucat, în cultura greacă, de ideea *catharsis-ului* şi a treptatei desprinderi din ea a noţiunilor de păcat şi ispăşire, pe de o parte, şi, pe de altă parte, a acelei curăţiri sufleteşti aristotelice care ne eliberează de sentimente nedorite oferindu-ne proiecţia lor artistică[110]?

Nu voi urmări mai departe asemenea speculaţii imposibil de consolidat prin probe directe. în cel mai bun caz, ele pot căpăta confirmări indirecte în măsura în care psihologia socială reuşeşte să identifice oarecare paralelisme cu arii culturale accesibile unui studiu mai amănunţit. Asemenea eforturi se fac deja[111], dar ar fi prematur să le generalizăm rezultatele. Deocamdată mă voi resemna să-i văd pe filologi privind cu neîncredere observaţiile mele de pînă acum. Şi, pentru a evita orice neînţelegere, voi reliefa în încheiere două lucruri. în primul rînd nu mă aştept ca această cheie sau oricare alta să deschidă toate porţile. Evoluţia unei culturi este un lucru prea complex pentru a fi explicat integral în termenii unei simple formule, fie ea economică sau psihologică, îngust marxistă sau dogmatic freudistă. Trebuie să rezistăm tentaţiei de a simplifica ceea ce nu e simplu. în al doilea rînd, explicarea originilor nu este totuna cu explicarea valorilor. Trebuie să ne ferim să minimalizăm semnificaţia religioasă

a ideilor pe care le-am discutat aici, chiar atunci cînd, ca în cazul doctrinei tentaţiei divine, ele repugnă simţului nostru moral[112]. Nu trebuie

să uităm nici că din această cultură arhaică a vinovăţiei s-a născut una din cele mai profunde poezii tragice create de om. Sofocle, ultimul mare exponent al concepţiei arhaice despre lume, a fost acela care, mai presus decît toţi, a exprimat întreaga semnificaţie tragică a vechilor teme religioase în formele lor fruste, neprelucrate moral: sentimentul copleşitor al nimicniciei umane în faţa misterului divin şi al ate-ului care pîndeşte orice realizare umană. Prin Sofocle ideile acestea au devenit parte integrantă a tradiţiei culturale a omului occidental. Aş dori să închei acest capitol cu un citat din *Antigona* care vorbeşte mult mai bine decît aş putea eu să o fac despre înfricoşata frumuseţe a credinţelor vechi[113].

Ferice sînt cei care viaţa şi-au dus-o
Cruţaţi de amaruri! Cînd zeii
Căminul cuiva ar voi ca să-l surpe,
Urgii nesfîrşite ei zvîrle
Pe şirul urmaşilor lui... Aşa e
Cînd urlă din Tracia vîntul
Năpraznic şi valuri şi valuri ridică,
De scormone tot din adîncuri
De mare şi-n sus vîrteje şte nisipul
Cel negru, iar ţărmul, năpraznic
Izbit de talazuri, în vuiet vuieşte.
iPe toţi Labdaciziij pe neamul acesta
îl văd năpădit de năpaste,
Din vremuri străbune. O vîrstă se stinge
Şi alta-i urmează asupră-i
Trecîndu-i blestemul. Un zeu împotrivă-i
Porneşte şi nu-i vreo scăpare...
Cînd azi licărea o nădejde asupra
Acestei din urmă mlădiţe din neamul
Oedip, azi a morţii ţărînă
De ea aşternută şi nesăbuita-i
Vorbire au stins şi această nădejde.
Ce om va putea, în trufia-i, înfrînge
Puterea ta, Zeus ? Doar pe tine
Nici somnul ce-n mreaja-i pe toţi ne cuprinde
Nici vremea-n rotirea-i zeiească,
Ce-i fără istov, nu te-o-nfrînge vreodată.
Tu făr'bătrîneţe, domni-vei ' <■
în veci pe Olimpul cu uluitoarea-i Lumină. Ca ieri, în vecie

Aceeaşi e legea aceasta a firii! Cînd omul se crede că-i cel mai Ferice, atunci îl pîndeşte pierzarea.
Mereu schimbăcioasa nădejde pe unii-i
Ajută, pe alţii-i înşală
In tot ce ades uşuratec visează.
Nădejdea furiş se strecoară
în om, pînă vine clipa să calce-n
Jăratec... Ah, tare-nţeleaptă-i
Zicala vestită; cînd omului drumul
Pierzării vreun zeu i-l deschide,
Lui zeu-i arată tot răul sub chipul de bine.
Răstimp doar fugarnic !
*Căci, iată, curînd năruirea-l pîndeşte ! **

Note la capitolul II

1. Se consideră în general că Perioada Arhaică se sfîrşeşte o dată cu războaiele persane şi pentru istoria politică aceasta este linia firească de demarcare. Dar pentru istoria ideilor, adevărata ruptură intervine mai tîrziu, o dată cu începuturile mişcării sofiste. Chiar şi atunci linia de demarcare nu este foarte strictă din punct de vedere cronologic. Sofocle, prin gîndirea sa, deşi nu prin tehnica sa literară, aparţine încă cu totul lumii vechi (poate cu excepţia pieselor mai tîrzii); la fel, în mai multe privinţe, prietenul său Herodot

Jcf. Wilamowitz, *Herm.es,* 34 [1998]; E. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.,* II, 252 şi urm.; F. Iacoby, *P.-W.* - volumul supl. II, 479 şi urm.). Eschil, pe de altă parte, străduindu-se să interpreteze şi să raţionalizeze moştenirea perioadei arhaice, este în multe privinţe un profet al noilor timpuri.

2. Sentimentul de d^irixavia [neputinţă] este ilustrat cu exemple excelente din poeţii lirici vechi de Snell în *Die Entdeckung des Geistes,* 68 şi urm. în paginile ce urmează sînt foarte îndatorat lucrării strălucite a lui Latte, „Schuld u. Siinde i.d.gr. Religion", *Arch. f. Rel.,* 20 (1920-1921), 254 şi urm. Toţi înţelepţii lui Herodot o ştiu: Solon, 1.32; Amasis, 3.40; Arta-banus, 7.10, e. Despre semnificaţia cuvîntului (pBdvog [invidie] cf. Snell, *Aischylos u. das Handeln im Drama,* 72, n. 108; Cornford, *From Religion to Philosophy,* 118; iar pentru asocierea sa cu Tapaxn [tulburarea] Pind., *Isthm.,* 7.39 : Sa *nu fie tulburată invidia nemuritorilor.* Tapdaaeiv [a tulbura] se foloseşte regulat pentru intervenţiile supranaturale, de exemplu, Eschil, *Hoe.,* 289, Platon, *Legi,* 865 E. *II.,* 24.525-533.

3.

-Sofocle, *Oedip Rege,* E.P.L., B.p.t., 1965 („Antigona", în românește de George Fotino).

5. Semonide din Amorgos, 1. I şi urm. Bergk. Despre semnificaţia lui 2(prî|J£P°i [vremelnici] vezi H. Frankel, *TAPA* 77 (1946) 131 şi urm.; despre cea a lui TEAOC; [sfîrşit, moarte] F. Wehrli, *AdQe* Picoactq [Ascunde-ţi viaţa], 8, nr. 4

6. Teognis, 133-136, 141-142. în ceea ce priveşte imposibilitatea în care se află omul de a-şi înţelege propria condiţie cf. şi Heraclit, fr. 78 Diels: *căci, în timp ce firea omenească nu are judecată, cea zeiască o are* şi pentru imposibilitatea de a-şi controla soarta, *H. Apoll.*, 192 şi urm. Simonides, fragm. 61, 62, Bergk; pentru ambele, Solon, 13.63 şi urm. Acelaşi lucru ne învaţă şi Sofocle, pentru care toate generaţiile omeneşti nu înseamnă nimic - *ca şi cum nu ar fi vieţuit, O.T.* 1186 - atunci cînd privim viaţa lor din perspectiva zeilor şi a timpului; astfel priviţi, oamenii sînt doar năluci sau umbre *(Aiax* 125).

7. *Agam.,* 750.

8. Credinţa lipsită de sens moralizator este răspîndită astăzi la popoarele primitive (Levy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural,* 45). într-o interpretare cu coloratură moralizatoare apare în China clasică : „Dacă eşti bogat şi te bucuri de o stare socială privilegiată" spune *Tao Te Ching* (? secolul al IV-lea î.H.) „devii mîndru şi astfel te laşi dus pe calea care duce la pirzanie. Cînd toate merg bine, e mai înţelept să te ţii deoparte". în Vechiul Testament apare de asemenea: de exemplu, Isaia 10:12 şi urm., „voi pedepsi... trufia privirilor lui semeţe, căci el a zis «Prin puterea mîinilor mele am făcut aceste lucruri, şi prin înţelepciunea mea...». Se făleşte oare securea împotriva celui ce se slujeşte de ea ?". Pentru noţiunea Kopoq [saţietate] cf. Proverbe 30: 8 şi urm., „nu-mi da nici sărăcie, nici bogăţie, dă-mi pîinea care-mi trebuie, ca nu cumva, în belşug, să mă lepăd de tine şi să zic: «Cine este Domnul ?»".

9. *Od.,* 5.118 şi urm. Cf. 4.181 şi urm.; 8.565 şi urm., 13.173 şi urm.; 23.210 şi urm. Toate apar în discursuri. Exemplele pe care unii pretind că le-au găsit în *Iliada,* de exemplu 17.71, sînt de alt tip, şi nu sînt adevărate cazuri de (pGdvoq [invidie].

10. *Pers.,* 353 şi urm., 362. Acesta nu este, de fapt, o nouă evoluţie. Am observat o „supra-determinare" asemănătoare la Homer (cap. I, pp. 26, 34), care este răspîndită la popoarele primitive .şi în zilele noastre: de exemplu, Evans-Pritchard relatează că în tribul Azande „credinţa în moartea din cauze naturale şi credinţa în moartea provocată prin vrăjitorie nu se exclud reciproc" *{Witchcraft, Oracles and Magic,* 73).

11. Solon, fr. 13 Bergk (cf. Wilamowitz, *Sappho u. Sim.,* 257 şi urm., Wehrli, *op.cit.,supra,* 11 şi urm. şi R. Lattimore, AJP, 68 [1947] 161 şi urm.); Esch.,*Agam.,* 751 şi urm. unde este comparat cu concepţia obişnuită; Hdt., 1.34.1.

12. De exemplu, Hdt., 7.10. Sofocle nu pare să fi dat vreodată o interpretare morală acestei idei, care apare în *El.,* 1466, *Phil.*, 776 şi, ca doctrină generală (dacă Trd|iTroXu y' [foarte numeros] e corect), în *Ant,* 613 şi urm. Cf. Aristofan,*Plut.,* 87-92, unde se susţine că Zeus ar avea o antipatie specială împotriva celor mai nobili.

13. Pentru uppiţ ca TTPIOTOV Kcacov [primul rău] , vezi Teognis, 151 şi urm.; pentru universalitatea termenului,*H. Apoll.,* 541: *trufia obişnuită a muritorilor* şi Archilocus, fr. 89 : *o, Zeus, tu ai grijă de trufia*

şi dreptatea animalelor. Cf. Heraclit, fr. 43 D: *Trufia trebuie mai degrabă să se stingă decît să fie aprinsă.* Pentru pericolul pe care îl reprezintă fericirea cf. remarca lui Murray „în poezia greacă este un semn rău dacă numeşti pe cineva «un om fericit»" *(Aeschylus,* 193).
14. *LA.,* 1089-1097.
15. *II.,* 9456 şi urm.; 571 şi urm.; cf. *Od.,* 2.134 şi urm., 11.280. Trei dintre aceste fragmente apar în texte care au fost probabil împrumutate din epopei continentale, iar al patrulea face parte din „Telemachie".
16. //•, 16.385 şi urm. Despre caracterul hesiodic al rîndurilor 387-388 vezi Leaf *ad loc.*; dar nu e nevoie să considerăm rîndurile o „interpolare" (cf. Latte, *Arch. f. Rel,* 20.259).
17. Vezi Arthur Platt, „Homer's Similes", *J. Phil,* 24 (1896) 28 şi urm.
18. Cei care susţin un punct de vedere contrar confundă, după părerea mea, pedepsirea sperjurului - considerat crimă împotriva divinei Tifirj [onoare] (4.158 şi urm.) şi pedepsirea de către Zeus Xeinios a crimelor împotriva ospitalităţii (13.263 şi urm.) cu o preocupare pentru dreptate în sine.
19. *Od.,* 7.146 şi urm; 9.270 şi urm.; 14.283 şi urm. De comparat cu soarta lui Lycaon, *II.,* 21.74 şi urm.
20. *Od.,* 6207 şi urm.
21. *Od.,* 1.32 şi urm. Despre semnificaţia acestui fragment mult discutat vezi, cel mai recent, K. Deichgräber, *Gott. Nachr.*, 1940, şi W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 24. Chiar dacă termenul KCII [şi] 1.33 este luat în sens de „de asemenea", nu pot fi de acord cu Wilamowitz *(Glaube,* II. 118) că „poetul lui a nu are nimic nou de spus".
22. *Od.,* 23.67: *Ei pătimiră din pricina nedreptăţii lor,* aceleaşi cuvinte pe care Zeus le foloseşte şi în cîntul 1.34. Să nu uităm că *Odiseea,* spre deosebire de *Iliada,* are elemente de basm şi că eroul basmului trebuie să iasă învingător la sfîrşit. Dar poetul care a dat forma finală povestirii a profitat de ocazie, se pare, pentru a pune accentul pe învăţămintele justiţiei divine.
23. Teognis', 373-380, 733 şi urm. Cf. Hesiod, *Erga,* 270 şi urm., Solon, 13.25 şi urm., Pindar, fr. 201 B (213 S). Autenticitatea pasajelor din Teognis a fost contestată dar nu cu argumente solide (cf. W.C. Greene, *Moira,* Ap. 8 şi Pfeiffer, *Philol.,* 84 [1929] 149).
24. *Poetica,* 1453[a] 34.
25. Solon, 13.31; Teognis, 731-742. Cf. şi Sofocle, *O.C.,* 964 şi urm. (Webster, *Introduction to Sophocles,* 31, greşeşte cînd spune că Oedip *refuză* explicaţia prin vină moştenită). Pentru atitudinea lui Eschil, vezi în continuare, în capitolul de faţă, pp. 44 şi urm. Herodot consideră o astfel de pedeapsă cu întîrziere deosebit de 9ETOV [caracteristică zeilor], şi o pune în contrast cu justiţia omenească (TO SIKCXIOV), 7.137.2.
26. Cf., de exemplu, cazul lui Acan, în care întreaga lui seminţie, inclusiv animalele de pe lîngă casă, sînt distruse din cauza unei greşeli religioase minore comise de acesta (Iosua, 7: 24 şi urm.). Dar astfel de execuţii în masă au fost interzise mai tîrziu şi doctrina vinii moştenite este condamnată explicit de Ieremia (31: 29 şi urm.) şi de Ezechiel (18: 20, „Fiul nu va purta nelegiuirea tatălui său", şi

întregul capitol). Apare totuşi ca o credinţă populară în Ioan 9:2, unde discipolii întreabă: „învăţătorule, cine a păcătuit: omul acesta *sau părinţii lui,* de s-a născut orb?".
27. Cîteva exemple se găsesc în Levy-Bruhl, *The „Soul" ofthe Primitive,* cap. II şi *Primitives and the Supernatural,* 212 şi urm.
28. Cf. Kaibel, *Epigr. graec,* 402; Antiphon, *Tetral,* II. 2.10; Plutarh, *serv. vind.,* 16, 559D.
29. Hdt, 1.91: cf. Gernet, *Recherches sur le developpement de la pensie juridique et morale en Grece,* 313, care inventează cuvântul „chosisme" pentru a descrie această concepţie despre d|japTi'a [păcat].
30. Vezi în special pp. 403 şi urm., 604 şi urm.
31. *Theaet,* 173D, *Rep.,* 364BC. Cf. şi [Lys] 6.20; Dem., 57.27; şi critica implicată la Isocrate în *Busiris* 25.
32. *Legi,* 856C, *Nimănui nu-i este îngăduit să-şi insulte tatăl şi să-şi pedepsească copiii.* Există totuşi şi excepţii (856D); faptul că vina religioasă poate fi moştenită este recunoscut în legătură cu ungerea preoţilor (759C) şi cu sacrilegiul (854B, unde sînt de părere că este vorba de vina titanilor, cf. *infra,* cap. V, n. 133).
33. Plut., *serv. vind.,* 19, 561 c şi urm. Dacă acceptăm spusele lui Diog. Laertius (4.46), Bion avea toate motivele de amărăciune faţă de doctrina vinii moştenite — el şi întreaga sa familie fuseseră vînduţi ca sclavi din cauza unei greşeli comise de tatăl său. *Reductio ab absurdum* a solidarităţii familiale făcută de Bion are paralele în viaţa reală: vezi Levy-Bruhl, *The „Soul" of the Primitive,* 87 şi *Primitive Mentality,* 417.
34. Teognis, 147; Fosilides, 17. Dreptatea este fiica lui Zeus (Hesiod, *Erga,* 256; Eschil, *Sept.,* 662) sau TTdpgSpoq [zeiţa care are statuie în templu alături de el] (Pindar, *01.,* 8.21; Sof., *O.C.,* 1382). Cf. interpretarea

presocratică a legii naturale ca 5IKT] [dreptate] care a fost studiată de H. Kelsen, *Society and Nature,* cap. V şi de G. Vlastos într-o lucrare de fină analiză, CP 42 (1947) 156 şi urm. Acest accent j pe dreptatea omenească, naturală sau supranaturală pare să fie un j semn distinctiv al culturilor vinii. Natura acestei legături psihologice j a fost subliniată de Margaret Mead într-o cuvîntare la Congresul **Internaţional** al Sănătăţii Psihice în 1948: „Legea care dă pedeapsa ′ cuvenita pentru crimele dovedite este corespondentul guvernamental al acelei autorităţi părinteşti care, dezvoltînd un tip de imagine părintească interioară, favorizează apariţia sentimentului vinovăţiei". Este semnificativ, probabil, că SiKaioţ [cel drept] apare doar j de trei ori în *Iliada* şi înseamnă poate o singură dată „drept".

35. //., 15.12; 16.431 şi urm.; 19.340 şi urm.; 17.441 şi urm.

36. Cf. Rohde,.KZ. *Schriften,* II, 324; P.J. Koets, AeiaiSaifiovi'a [Superstiţia], 6 şi urm. *AeiaiQeoq* [cu teamă de zei] apare în Atica drept nume propriu începînd din secolul al Vl-lea (Kirchner, *Prosopographia Attica,* s.v.). OiÂdtkoţ [iubitor de zei] nu este atestat pînă în secolul al Vl-lea *(Hesperia,* 9 [1940] 62).

37. L.-S. (şi Campbell Bonner, *Harv. Theol. Rev.,* 30 [1937] 122) greşesc cînd atribuie un sens activ cuvîntului 9eo<piA<3<; [într-o manieră plăcută zeului] la Isocrate 4.29. Contextul arată că se referă la iubirea lui Demeter pentru Atena, *cea cu gînduri bune faţă de strămoşii noştri* (28).

38. *M.M.* 1208[b] 30: *Căci e nemaipomenit cel care pare că este prieten cu Zeus.* Posibilitatea de cptAia [prietenie] între om şi zeu era negată şi de Aristotel, *E.N.* 1159" 5 şi urm. Dar nu ne putem îndoi că atenienii îşi iubeau zeiţa; cf. Eschil, *Eum.,* 999: *prieteni ai fecioarei prietene* şi Solon 4.3 şi urm. Aceeaşi relaţie de încredere absolută există în *Odiseea* între Atena şi Odiseu (vezi mai ales *Od.,* 13.287 şi urm.). Fără îndoială că decurge, în ultimă instanţă, din funcţia iniţială a zeiţei de protectoare a regilor micenieni (Nilsson, *Minoan - Myce-naean Religion*[2], 491 şi urm.).

39. Stengel şi alţii neagă faptul că Homer are cunoştinţe despre KctOapaiţ [purificarea] magică (Hermes, 41.241). însă reiese destul de limpede din „faptul că aruncă în mare apa murdară în care s-au spălat" şi din descrierea Aujicrra [pucioasei] drept KOKW v aKog [leacul relelor], că purificările care apar în *II.,* 1.314 şi în *Od.,* 22.480 şi urm. sînt considerate catartice în sensul magic. Cf. Nilsson, *Gesch.,* I. 82 şi urm.

40. *Od.,* 15.256 şi urm. Antiphon, *de caede Herodis* 82 şi urm. Pentru atitudinea mai veche cf. şi Hesiod, fir. 144.

41. *Od.,* 11.275 şi urm.; *II.,* 23.679 şi urm. Cf. Aristarh despre *Iliada,* 13.426 şi 16.822; Hesiod, *Erga,* 161 şi urm. Robert, *Oidipus,* I. 115.

42. Cf. L. Deubner „Oedipusprobleme", *Abh. Akad. Beri,* 1942, nr. 4.

43. Caracterul molipsitor al \iiao\ia [pîngărire] este atestat pentru prima oară de Hesiod, *Erga,* 240. *Leges sacrae* din Cyrene (Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*[4] nr. 39) conţin indicaţii amănunţite despre manifestarea sa în cazuri individuale; în ceea ce priveşte legea atică cf. *Dem.* 20.158. Mai era încă în general acceptată în perioada clasică, după cum reiese din anumite fragmente ca, de pildă: Esch., *Sept.,* 597 şi urm., Sof., *O.C.,* 1482 şi urm., Eur., *I.T.,* 1229, Antiph., *Tetr.,* 1.1.3, Lys., 13.79. Euripide a protestat împotriva ideii de *miasma, Her.,* 1233 şi urm., *I.T.,* 380 şi urm.; Platon însă îndepărta de la activităţi religioase sau civice pe toţi cei care avuseseră un contact *voluntar,* oricît de precar, cu o persoană pîngărită, pînă nu se purificau *(Legi,* 881 DE).

44. Deosebirea a fost enunţată limpede pentru prima oară de Rohde, *s^Psyche* (trad. engl.), 294 şi urm. Natura mecanică a pîngăririipîaona
este evidentă nu numai din caracterul ei molipsitor, ci şi din mijloacele puerile prin care poate fi evitată: cf. Sof., *Ant.,* 773 şi urm., cu nota lui Jebb, şi obiceiul atenian de a-i pune pe criminalii condamnaţi la moarte să-şi *autoadministreze* cucuta.

45. *The Psychological Frontiers of Society,* 439.

46. Vezi interesanta conferinţă a lui F. Zucker, *Syneidesis - Conscientia* (Jenaer Akademische Reden, Heft 6,1928). Este, cred, semnificativ că, alături de vechii termeni obiectivi pentru vina religioasă *ăyoq* [sacrilegiu], \iiaa[ia [pîngărire], întîlnim pentru prima oară, către sfîrşitul veacului al V-lea, un termen pentru *conştientizarea* acestei vini (atît ca scrupul *de a şi-o asuma* cît şi ca remuşcare pentru o vină pe care deja *o are).* Termenul este £v0u(jiov [ceea ce e prezent În suflet] (sau £v0u|i(a [preocupare, scrupul], Tucidide 5.16.1), un cuvînt mai vechi care descrie orice „te apasă pe suflet"; Herodot, Tucidide, Antiphon, Sofocle şi Euripide îl folosesc însă cu referire specifică la

înţelesul de vină religioasă (Wilamowitz despre *Heracles* 722; Hatch, *Harv. Stud. in Class. Phil.* 19.172 şi urm.). Democrit foloseşte £yKdp5iov [gînduri intime] în acelaşi sens (fr. 262). Folosirea specifică se limitează, practic, la această perioadă în particular; dispare, după cum observă Wilamowitz, o dată cu declinul vechilor credinţe al căror corespondent psihologic era.

47. Eur., *Or.,* 1602-1604, Ar.,*Ran.,* 355 şi binecunoscuta inscripţie de la Epidaur (secolul al IV-lea timpuriu) citată de Teofrast, *apud* Porf., *abst.,* 2.19, care defineşte dyvsi'a [puritatea] cacppovfTv oaia [a gîndi potrivit legilor sacre ale religiei]. (Nu îl iau în consideraţie pe Epicharmus, fr. 26 Diels, de a cărui autenticitate mă îndoiesc.) Cum a observat Rohde *(Psyche,* LX, nr. 80), schimbarea punctului de vedere este bine ilustrată de

Eur., *Hip.* 316-318, unde cuvintele Fedrei *\iiaa\ia* cppEvdc; [pîngărirea minţii] înseamnă gînduri impure, deşi doica înţelege că înseamnă un atac magic (m'aa|ia [pîngărirea] poate fi indusă prin blestem, de exemplu Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*[A], 6.29). Antiteza dintre mînă şi inimă poate să implice, în primul rînd, doar contrastul dintre un organ fizic extern şi unul intern dar, din moment ce acesta din urmă era un vehicul al conştiinţei, poluarea sa fizică devenea *şi* o poluare morală (Festugiere, *La Saintete,* 19 şi urm.).
48. Art. KdGapaiţ [purificare], *P.-W.,* voi. supl. VI (acest articol prezintă cea mai bună analiză a ideilor religioase asociate cu purificarea). Despre fuziunea originară a aspectelor „obiective" cu cele „subiective" şi despre o eventuală deosebire dintre ele vezi şi Gernet, *Pensie juridique et morale,* 323 şi urm.
49. Cf. de exemplu sacrificiul catartic adus lui Zeus Meilichis la Diasia, despre care ni se spune că a fost oferit |j£Td nvog crruyvdTriToc; [cu o anumită tristeţe] (I Lucian, *Icaromen,* 24) - nu tocmai „cu un sentiment de căinţă", ci „într-^o atmosferă întunecată" creată de sentimentul ostilităţii divine.
50. Mărturiile în legătură cu tributul locrian şi referinţe la discuţii mai timpurii în legătură cu el pot fi găsite în Farnell, *Hero Cults,* 294 şi **urm.** Cf. şi Parke, *Hist. ofthe Delphic Oracle,* 331 şi urm. Unui con- j text similar de idei îi aparţine şi practica de a „dedica" (5£KaT£u£iv)j [a oferi zeilor a zecea parte din pradă] un popor vinovat lui Apolo; cu alte cuvinte, înrobirea lui şi pastoralizarea ţinutului în care trăia. I Aşa s-a întîmplat în Crisa în secolul al IV-lea şi tot astfel au fost] ameninţaţi medizii în 479 şi atenienii în 404 (Cf. Parke, *Herma-thena,* 72'[1948] 82 şi urm.).
51. Eur.,iftp.,276.
52. Gujidq [inima], Eschil, *Sept,* 686, Sof., *Ant.,* 1097; cppTJv, <pp£ve?| [minte, minţi] Esch., *Rug.,* 850, Sof., *Ant.,* 623.
53. Esch., *Ho.,* 382 şi urm. (Zeus); Sof., *AL,* 363, 976 (nebunia trimisă de Atena este numită *ăir\).*
54. Esch., *Eum.,* 372 şi urm. Cf. Sof., *Ant.,* 603, şi *Eriniile lipsite de judecată (cele lipsite de judecată)* într-o *defixio* atică (Wiinsch.De/î*. *Tab. AU.* 108).
55. La fel poate Sof., *Trah.,* 849 şi urm. Cf. concepţia lui Herodot despre hotărîrile dezastruoase luate de oameni ca predeterminate de ursita j lor: 9.102.2: *căci se întîmplă un rău din vina întregului său nean despre acestea a spus lui Xerxes* etc.; 1.8.2, 2.161.3, 6.135.3.

56. Panyassis, fr. 13.8. Kinkel.
57. *Erga,* 214 şi urm.
58. Teognis, 205 şi urm.
59. Esch., *Perşii,* 1037, Soph., Ai., 307.
60. Teognis, 133, Esch.,.Ho., 825 şi urm., Sof., *O.C.,* 92, Sof., *Ant,* 185 şi urm. In legislaţia dorică â-rri *(pedeapsă)* pare să fi devenit un termen complet secularizat, denotînd orice penalizare legală; *leg. Gortyn.,* 11.34 *(GDI* 4991).
61. Eur., *Tro.,* 530 (cf. Teognis, 119); Sof., *Ant.,* 533. Sof., *O.C.* 532 este diferit; aici Oedip îşi numeşte fiicele dTai [năpaste], roade ale propriei sale yd|iuv aTa [căsătorii aducătoare de nenorociri] (526).
62. De comparat larga aplicare a cuvintelor *vinovat, cel care are mîinile mînjite de sînge* şi *răzbunătorul sîngelui vărsat* denotînd nu numai pe cel vinovat, ci şi fiinţa supranaturală care îl pedepseşte. (Cf. W.H.P. Hatch, *Harv. Stud. in Class. Phil.,* 19 [1908] 157 şi urm.) -\iivoc, âTng [Forţa fatalităţii] Esch., *Ho.,* 1076.
63. *In Leocratem,* 92. Cf. termenul anonim similar yvw'nri *(sentenţă)* citat de Sofocle, *Ant.,* 620 şi urm.
64. Teognis, 402 şi urm.
65. Esch., *Perşii,* 354 (cf. 472, 724 şi urm.); în contrast cu 808, 821 şi urm. Divina *ă-năr t]* [înşelăciune] este astfel pentru Eschil *Sinaia* [dreaptă] (fr. 301). Printre cei aspru judecaţi de Platon fiindcă îi consideră pe zei cauza răului, se numără şi Eschil; Platon se bazează pe cuvintele lui Niobe: *Pentru muritori zeul iscă într-adevăr pricina, atunci cînd vrea să nimicească cu totul un palat* (fr. 156, *apud* PI., *Rep.,* 380 A). Dar a omis să citeze prepoziţia 5E *(dar)* care conţine -după cum ştim acum din papirusul *Niobe, V.L.* Page, *Greek Literary Papyri,* I. 1, p. 8 - un avertisment împotriva *hybris-ului,* a nu vorbi cu îndrăzneală. Aici, ca şi în alte părţi, Eschil a recunoscut contribuţia omului la propria lui soartă.
66. Esch., *Agam.,* 1486; cf. 160 şi urm., 1563 şi urm.
67. *Ibid.,* 1188 şi urm., 1433, 1497 si urm.
68. Hdt., 6.135.3.
69. Glotz, *Solidarite,* 408; K. Deichgräber, *Gott. Nachr.* 1940.
70. Eur., Med., 122-130. Fedra atribuie de asemenea starea *ei fatalităţii daimonului, Hip.,* 241. Ştim dintr-un tratat din codul hipocratic *(Virg., 1,* VIII, 466 L) că un simptom al tulburărilor mentale erau visele sau viziunile în care apăreau daimoni furioşi.
71. Eschin., *in Ctes.,* 117. Eschines era conştient că trăieşte într-o epocă ciudată, de mari prefaceri, cînd vechile centre de forţă cedau locul altora noi *(ibid.* 132), şi aceasta îl făcea să vadă pretutindeni, ca şi Herodot, mîna zeului. Astfel vorbeşte despre tebani ca despre *cei care au obţinut demenţa cerească şi nebunia nu omeneşte, ci pe cale divină (ibid.,* 133).
[7]2. Teognis, 637 şi urm., Sof., *Ant,* 791 şi urm. Despre *Speranţă* vezi Wehrli Ad9e Piuîaaţ [Ascunde-ţi viaţa], 66

şi urm.
73. H. şi H.A. Frankfort, *The Intelectual Adventure ofAncient Man,* 17. '4. Sem. Amorg., 7.102; Sof., *O.T.,* 28. Cf. şi cap. III, n. 14, iar despre
credinţe indiene similare Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads,* 240.

Vezi Lawson despre punctul de vedere al atenianului modern, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion,* 21 şi urm. Pentru vina de omucidere proiectată ca Erinie cf. Esch.,Ho., 283; *(Năvala Erinii-lor iscate din sîngele împrăştiat al unui tată)**; la Verral *ad loc, ibid.,* 402; Antiphon, *Tetral.,* 3.1.4.
76. Sof., *Ant.,* 603. Cf. verbul 8ai(iovSv [a fi posedat de demon], folosit atît pentru locuri „bîntuite de spirite" *(Ho.,* 566), cît şi pentru persoane „posedate" *(Sept.,*$_k$1001, *Phoen.,* 888).
77. Eur., *Or.,* 395 şi urm. însuşi Platon, dacă scrisoarea a Vil-a şi a VlII-a sînt autentice, credea în fiinţe obiective care pedepsesc pe cei vinovaţi de o crimă sîngeroasă: VII. 336 B: *sau vreun demon sau vreun răzbunător năpustindu-se* (cf. 326 E); VIII. 357 A: *Eriniile care pedepsesc crimele împotriva ospitalităţii s-au îndepărtat.*
78. Hesiod, *Erga,* 314; şi Fosilides, fr. 15.
79. Vezi cap. I, p. 25. Paralel cu noţiunea unui *daimon* mai personal a dăinuit şi noţiunea homerică a unei *moira* individuale, foarte răs-pîndită în tragedie. Cf. Archilochus, fr. 16: *Norocul şi soarta, Pericle, îngăduie totul bărbatului,* Esch., *Agam.,* 1025 şi urm., *Ho.,* 103 şi urm. etc.; Sof., *O.T.,* 376, 713 etc; Pind., *Nem.,* 5.40. Ci *numai soarta înnăscută pentru toate faptele va şti să judece"* şi Platon, *Gorg.,* 512 E : *dovedindu-se femeilor că aşa este sortit ca nimeni să nu scape de destin.* Expresia homerică GOVCITOU (-oio) (ioîpa [soarta morţii] reapare la Eschil, *Perşii,* 917, *Agam.,* 1462. Uneori *moira* şi *daimon* se confundă: Ar., *Thesm.,* 1047: laoi'pctc; aTsyKTE 5aî|jojv [demon neînduplecat al sorţii] (parodie tragică): Lys., 2.78:6 Sotijiwv 6 TT}V r]|j£T£pav |joTpav £ÎAr)X^{ij}Jţ [demonul care ne stăpîneşte soarta].
80. 5af|iujv *[daimon]* (interpretarea religioasă) şiTuxn [norocul] (concepţia profană sau neutră) nu sînt resimţite ca părţi care se exclud reciproc, uneori ele chiar apar alăturate: Ar., *Av.,* 544: *potrivit demonului şi hazardului cel bun,* Lys., 13.63: *norocul şi demonul.* [Dem.] 48.24, Eschin., *in Ctes.,* 115, Aristotel fr. 144. Euripide face totuşi deosebirea şi le consideră două alternative (fr. 901.2). în conceptul0sîa TUXII *noroc divin (Soi.,Phil.,* 1326, şi uneori la Platon) norocul îşi recapătă valoarea religioasă pe care i-o acorda gîndirea primitivă (cap. I, n. 25).
81. Teognis, 161-166.
82. Hdt, 1.8.2. Cf. n. 55 de mai sus.
83. Pindar, *Pit.,* 5.122 şi urm. Dar nu interpretează întotdeauna moral credinţa populară. Cf. *OL,* 13.105, în care „norocul" neamului este proiectat ca *daimon.*
84. Daimonul stoic se apropie mai mult decît cel platonic de concepţia lui Freud: el este, cum spune Bonhoffer *(Epiktet,* 84) „personalitatea ideală opusă celei empirice"; iar una din funcţiile sale principale este de a pedepsi eul pentru păcatele carnale (cf. Heinze, *Xenokrates,* 130 şi urm.; Norden, *Virgil's Aeneid,* VI, pp. 32 şi urm.). Apuleius, *d. Socr.,* 16, îşi aşază daimonul *in ipsis penitissimus mentibus vice conscientiae* [în adîncul minţii, ca şi conştiinţa].

87.
92.
Eschil, *Hoeforele,* trad. Alexandru Miran, apud *Eschil, Sofocle, Euripide,*
Editura Univers, Bucureşti, 1982.
Pindar, *Ode* III, trad. Ioan Alexandru, Editura Univers, Bucureşti, 1978.1

85. *Fedon, 107B;Rep.,* 617 DE, 620 DE (la Platon sufletul evită fatalismul concepţiei populare şi îşi alege propria călăuză); *Tim.,* 90 A-C (discutat mai jos, cap. VII, pp. 185 şi urm.)
86. Cf. M. Ant., 2.13, împreună cu nota lui Farquharson; Plut., *gen. Socr.,* 592 BC ; Plot., 2.4; Rohde, *Psyche* XIV, n. 44; J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos,* 82 şi urm. Norden, *loc. cit.,* arată cum ideea a fost preluată de scriitorii creştini.
Fr. Pfister, *P.-W.,* voi. supl. VI, 159 şi urm. Cf. *Religion d. Griechen u. Romer* (Bursian's Jahresbericht, 229 [1930], 219, de acelaşi autor).
88. Mărturiile în legătură cu cpccpnaxoi [vrăjitori] sînt adunate la un loc de Murray în *Rise of The Greek Epic,* Ap. A. îi urmez chiar pe greci şi pe Deubner, *Attische Feste,* 193 şi urm. Pentru o prezentare a altor opinii vezi Nilsson, *Gesch.,* I. 98 şi urm.
89. *P.-W.,* voi. supl. VI, 162.
90. Cf. Nilsson, *Gesch.,* I. 570 şi urm. şi Diels „Epimenides von Kreta", *Beri. Sitzb.,* 1891, 387 şi urm.
91. Unii savanţi atribuie particularităţile religiei arhaice (spre deosebire de cea homerică) renaşterii ideilor „minoice" pre-greceşti. în unele cazuri ar putea avea dreptate. Dar majoritatea caracteristicilor pe care le-am

subliniat în acest capitol par să aibă rădăcini indo-europene; ar trebui deci să ne ferim a invoca „religia minoică" în acest context.
Cum spune Malinowski, pentru un om care se simte neputincios într-o situaţie practică „fie că e sălbatic fie că e civilizat, fie că posedă tehnici magice fie că le ignoră existenţa, ignoranţa pasivă, singurul lucru dictat de raţiune este ultimul lucru pe care-l va accepta. Sistemul său nervos şi întregul său organism îl împing spre o activitate compensatorie. Activitatea compensatorie, în care pasiunile se descarcă şi care se datorează neputinţei, are toate calităţile acţiunii reale la care ar fi dus sentimentele dacă nu ar fi avut nici o opreliştе" *(Magic, Science and Religion).* Există dovezi că acelaşi principiu este valabil şi la nivelul societăţii: de exemplu Linton (în A. Kardinger, *The Individual and His Society*, 287 şi urm.) relatează că printre efectele produse de o criză economică gravă, în unele triburi Tanala din Madagascar, se număra şi o creştere a temerilor superstiţioase şi apariţia unei credinţe în spiritele rele, care nu existaseră pînă atunci. Plut., *Apophth. Lac,* 223 A.
De exemplu Hesiod, *Erga,* 5 şi urm.; Archilochus, fr. 56; Solon, fr. 8, 13.75; Esch., *Sept,* 769 şi urm., *Agam.,* 462 şi urm.; etc. Murray, *Rise ofthe Greek Epic*,* 90; cf. *II.,* 5.9, 6.14, 13.664 şi *Od.,* 18.126 şi urm. Este o atitudine tipică pentru o cultură a ruşinii; avuţia aduce Tiurj *(onoare). (Od.,* 1.392, 14.205 şi urm.) La fel era şi în vremea lui Hesiod care (conştient de pericolele implicate) a folosit această stare de lucruri pentru a susţine şi mai tare doctrina muncii în care credea: *Erga,* 313 : *Virtutea şi gloria se alătură bogăţiei.*
96. Pentru dovezi a se vedea Glotz, *Solidarite,* 31 şi urm.
97. Arist., *Pol,* 1.2, 1252[b] 20: *Căci întreaga casă se afla sub cîrmuirea celui mai în vîrstă.* Cf. *E.N.,* 1161[a] 18: *prin natură tatăl este cîrmui-torul fiilor... şi regele cîrmuitor al supuşilor.* Platon foloseşte termeni
93 94
95

mai duri; el vorbeşte de statutul propriu al tinerilor ca despre *sclavii tatălui, ai mamei şi ai celor mai vîrstnici (Legi,* 701 B).
98. Eur., *Hip.,* 971 şi urm., 1042 şi urm. (Hipolit se aşteaptă mai mult la moarte decît la exil); *Alcmaeonis,* fr. 4 Kinkel *(apud* [Apollod.] *Bibi.,* 1.8.5.); Eur., *Or.,* 765 şi urm.; //., 1.590 şi urm. Din mituri reiese că, în vremuri mai îndepărtate, exilul era consecinţa firească a *proscripţiei,* o lege a cărei reinstaurare a propus-o Platon *(Legi,* 928 E).
99. Cf. Glotz, *op.cit.,* 350 şi urm.
100. Platon, *Legi,* 878 DE, 929 A-C.
101. Cinstirea părinţilor vine imediat după teama de zei în şirul îndatoririlor: Pind., *Pyth.,* 6.23 şi urm. şi I *ad loc.*; Eur., fr. 853; Isocr. 1.16; Xen., *Mem.,* 4.4.19 şi urm. etc. Pentru sancţiunile supranaturale speciale legate de ofensele împotriva părinţilor, vezi *II.,* 9.456 şi urm., Esch., *Eum.,* 269 şi urm.; Eur., frag. 82, 852; Xen., *Mem.,* 4.4.21; Platon, *Euthyphron,* 15 D; *Fedon,* 114 A; *Rep.,* 615 C; *Legi,* 872 E şi, în special, 880 E şi urm.; Paus., 10.28.4; Orph., frag. 337 Kern. Pentru paricidul involuntar cf. istoria lui Althai-menes, Diod., 5.59 (observăm totuşi că, la fel ca Oedip, este şi el făcut erou în cele din urmă).
102. Povestea lui Phoenix, ca şi restul discursului său din *II.,* 9 (432-605), reflectă situaţia tîrzie din Grecia continentală: cf. cap. 1, p. 6. Celelalte povestiri sînt posthomerice (blestemul lui Oedip din *Thebais,* fr. 2 şi 3 K; cf. Robert, *Oidipus,* I. 169 şi urm.). Platon mai crede însă în eficacitatea blestemului părintesc, *Legi,* 931 C, E.
103. Platon, *Rep.,* 377 E - 378 B. Mitul lui Cronos are, cum e şi firesc, oarecare paralele în multe culturi, dar paralela cu epopeea hittito--uriană a lui Kumarbi este atît de apropiată şi de minuţioasă încît sugerează împrumutul (E. Forrer, *Mei. Cumont,* 690 şi urm.; R.D. Barnett, *JHS* 65 [1945] 100 şi urm.; H.G. Giiterbock, *Kumarbi* [Zurich, 1946] 100 şi urm.). Aceasta nu îi diminuează cu nimic semnificaţia; ne întrebăm, însă, ce i-a făcut pe greci să acorde acestei monstruoase plăsmuiri orientale un loc central în mitologia divină. Se consideră adesea, şi, poate, pe bună dreptate, că „despărţirea" lui Uranus de Gaia întruchipează, la nivel mitologic, o despărţire fizică imaginară a cerului de pămînt, care au fost iniţial unite (cf. Nilsson.ffîs*. *ofGreekReligion,* 73). Dar motivul castrării tatălui nu este un element firesc şi necesar unui astfel de mit. Prezenţa sa în teogonia greacă şi în cea hittită mi se pare explicabilă doar în măsura în care el este reflectarea unor dorinţe inconştiente omeneşti. O confirmare posibilă a acestei păreri o constituie naşterea Afroditei din organul retezat al vechiului zeu (Hesiod, *Theog.,* 188 şi urm.), un simbol al obţinerii libertăţii sexuale a fiului prin înlăturarea rivalului-tată. în perioada clasică povestea lui Cronos constituia adesea un precedent pentru comportamentul nefilial: cf. Esch., *Eum.,* 640 şi urm.; Ar., *Nub.,* 904 şi urm., *Av.,* 755 şi urm.; Platon, *Euthyphro,* 5 E - 5 A.

104. Figura TraTpaÂoiac; *(paricidului)* pare să fi fascinat imaginaţia perioadei clasice: Aristofan îl aduce pe scenă în persoană, *Au.,* 1337 şi urm., şi ni-1 prezintă pledîndu-şi cauza. *Nub.* 1399 şi urm.;

pentru Platon el este un exemplu tipic de răutate *(Gorg.,* 456 D, *Fedon.,* 113 *Efîn.* etc.). Sîntem tentaţi să credem că acest fenomen este mai mult decît o reflectare a unor controverse sofiste sau a unui „conflict între generaţii" de la sfîrşitul secolului al V-lea, deşi acestea au contribuit cu siguranţă la ieşirea în evidenţă a figurii. 105. Platon, *Rep.,* 571 C; Sof., *O.T.,* 981 şi urm.; Hdt., 6.10.7.1. Din discuţiile prea bogate în amănunte neplăcute din Artemidorus, 1.79 reiese că visele de tip oedipian, necamuflate erau foarte răs-pîndite în antichitatea tîrzie şi semnificaţia lor era dezbătută pe larg de dveipoKpiTiKoi [cei pricepuţi în dezlegarea viselor]. La o primă vedere fenomenul ar părea să denote o reprimare mai puţin adîncă şi riguroasă a dorinţelor incestuoase decît cea cu care este obişnuită societatea noastră. Platon specifică, însă, că incestul era privit în general ca aîaxpuîv aîaxiaîov [cea mai dezonorantă dintre faptele ruşinoase] şi că majoritatea oamenilor nu erau deloc conştienţi de vreun impuls de acest gen *(Legi,* 838 B). Probabil că o anumită camuflare necesară a pornirii interzise se petrecea nu în cadrul stării de somn, ci printr-un proces ulterior de interpretare care îi dădea o semnificaţie simbolică inofensivă. Scriitorii antici menţionează, însă, şi ceea ce am numi azi vise de tip oedipian camuflate, de exemplu, visul scufundării în apă (Hipp., TTepi 5iaiTr)g *[Despre regim],* 4.90, VI. 658 Littrâ).
106. Cf. S. Luria, „Vater und Sohne in den neuen literarischen Papyri", *Aegyptus,* 7 (1926) 243 şi urm., lucrare ce conţine o serie interesantă de mărturii despre relaţiile de familie în perioada clasică, exagerînd însă, după părerea mea, importanţa influenţelor intelectuale şi, în special, pe cea a sofistului Antifon.
107. G.M. Calhoun, „Zeus The Father in Homer", *TAPA* 66 (1935) 1 şi urm. în schimb, gîndirea greacă de mai tîrziu considera că părintele trebuie tratat „ca un zeu": *socoteau părinţii Zeul suprem* (Dicaeogenes, fr. 5 Nauck); *legea hărăzeşte părinţilor cinstiri aidoma zeilor* (Menandru, fr. 805 K.).
108. Doctrina divinului (pGdvoţ a fost adesea considerată ca o simplă proiecţie a resentimentului celor rataţi faţă de persoanele eminente (cf. cartea minuţios pusă la punct dar monomaniacă a lui Ranulf). Există, desigur, o măsură de adevăr în această teorie, cpOdvog divin şi cel uman au desigur multe trăsături comune; de pildă, faptul că ambele funcţionează prin deochi. Dar pasaje precum cel din Hdt. 7.46.4: *Zeul gustă dulcea veşnicie, dar nu vrea s-o împartă* indică, după părerea mea, altă direcţie. Ele amintesc de observaţiile lui Piaget despre „copiii care uneori gîndesc opusul a ceea ce doresc, ca şi cînd realitatea le va înşela oricum aşteptările" (citat de A.R. Burn, *The World of Hesiod,* 93, care confirmă afirmaţia cu exemple din propria sa experienţă). O astfel de stare sufletească este un produs tipic al culturii vinovăţiei, în care disciplina domestică este severă şi represivă. Adesea persistă în viaţa adultă şi îşi găseşte expresia în termeni cvasi-religioşi.
109. Rohde atrage atenţia asupra similarităţii dintre ideile greceşti despre pîngărire şi purificare şi cele ale Indiei timpurii *(Psyche,* cap. IX, n. 78). Cf. Keith, *Religion and Philosophy of Veda and*

Upanishade, 382 şi urm., 419 şi urm.; iar pentru Italia, H.J. Rose, *Primitive Culture in Italy,* 96 şi urm. şi H. Wagenwoort, *Roman Dynamism* (trad. engl., 1947), cap. V.
110. Sînt tentat să sugerez că predilecţia lui Aristotel pentru fapte oribile comise EV *jdiq* tpiAiaiţ [faţă de prieteni] *(Poet.,* 1453^{b} 19), dintre toate subiectele tragice şi, mai ales, pentru povestiri în care fapta criminală este împiedicată în ultimul moment de ctvayvwpiaiq [recunoaştere] (1454^{a} 4), este determinată inconştient de eficacitatea lor sporită ca descărcare a sentimentelor de vinovăţie - mai ales că cea de a doua preferinţă contravine propriei sale concepţii generale despre tragedie. Despre catharsis ca abreacţie vezi mai jos, cap. III, pp. 74-75.
111. Vezi, în special, cărţile lui Kardiner, *The Individual and His Society* şi *The Psychological Frontiers of Society*; Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: a General Theory", *Harv. Theol. Rev.,* 35 (1942) 74 şi urm. şi S. de Grazia, *The Political Community* (Chicago, 1948).
112. Vezi observaţiile excelente ale lui Latte, *Arch. f. Rel.,* 20.275 şi urm. După cum remarcă Latte, conştiinţa religioasă nu este numai tolerantă faţă de paradoxurile morale, dar şi percepe în ele cea mai profundă revelaţie a semnificaţiei tragice a vieţii. Să nu uităm că acest paradox a jucat un rol important în creştinism: Pavel credea că „El împietreşte pe cine vrea" (Rom. 9 :18), şi rugăciunea către tatăl ceresc include rugămintea „şi nu ne duce pre noi în ispită". Cf. remarca lui Rudolf Otto, „pentru

oamenii religioşi ai Vechii Legi mînia lui Dumnezeu, departe de a fi o diminuare a divinităţii, apare ca o expresie naturală a ei, ca un element indispensabil al sanctităţii însăşi" *(The Idea of the Holy,* 18). Cred că afirmaţia este valabilă şi pentru oameni de tipul lui Sofocle. Aceeaşi „sanctitate" formidabilă o întîlnim şi la zeii din arta arhaică şi clasică timpurie. Cum spunea recent profesorul CM. Robertson în cursul său inaugural (Londra, 1949), ei „sînt într-adevăr concepuţi în formă omenească, dar divinitatea lor este umanitate cu o deosebire teribilă. Pentru astfel de fiinţe care nu cunosc bătrîneţea sau moartea, oamenii obişnuiţi sînt nişte biete insecte şi această trăsătură se transmite în statuile lor, cel puţin pînă în secolul al V-lea".

113. Sof, *Ant.,* 583 şi urm. Versiunea care urmează încearcă să reproducă plasarea semnificativă a cuvîntului-cheie recurşnt *ate* şi unele din efectele metrice, dar nu poate reproduce magnificenţa sumbră a originalului.

III. Binefacerile nebuniei

în faptul creaţiei omul e smuls din sine. El cufundă în adîncurile subconştientului un soi de căldare şi aduce la lumină ceva care în mod obişnuit îi este inaccesibil.

E.M. Forster

„Cele mai mari binefaceri - spune Socrate în *Phaidros* - ajung la noi pe calea nebuniei."[1] Iată un paradox voit, care îl va fi surprins pe cititorul atenian cum ne surprinde şi pe noi; căci, în continuare, ni se spune că, pe vremea lui Platon, cei mai mulţi priveau nebunia ca pe ceva degradant, ca ovaSoq[2]. Iar părintele raţionalismului occidental nu poate apărea ca susţinător al poziţiei dejDrincipiu că e mai bine să fii nebun decît în toate minţile, bolnav decît sănătos. El îşi temperează paradoxul prin cuvintele: Bag |i£VToi SOOEI SiSonEvrţq „cu condiţia ca nebunia să fie un dar divin". Se deosebesc apoi patru tipuri de „nebunie sacră", produse, spune Socrate, „ale unei schimbări provocate de divinitate în normele sociale curente"[3]. Cele patru tipuri sînt:

1) Nebunia profetică, al cărei zeu este Apolo.
2) Nebunia telestică sau rituală, al cărei protector este Dionysos.
3) Nebunia poetică, inspirată de muze.
4) Nebunia erotică, inspirată de Afrodita şi Eros[4].

Asupra celei din urmă vom reveni într-un capitol ulterior[5]. Asupra primelor trei, însă, merită să ne oprim acum, propunîn-du-ne, desigur, nu să le epuizăm documentar, ci doar să găsim răspuns la două întrebări pe care le suscită. Prima ar fi o întrebare de ordin istoric: cum au ajuns grecii la credinţele care stau la baza clasificării lui Platon, şi în ce măsură aceste credinţe au fost modificate sub influenţa raţionalismului în expansiune? A doua întrebare este de natură psihologică: în ce măsură se acoperă complexul mental numit de Platon nebunie „profetică" şi „rituală" cu vreuna din stările cunoscute de antropologia şi psihologia modernă? Ambele întrebări sînt dificile şi, în multe privinţe, va trebui să ne mulţumim poate cu un *non liquet.* Dar cred că totuşi merită să ni le punem. în încercarea mea de a le lămuri voi porni, desigur, ca noi toţi, de la Rohde, care a parcurs temeinic

această problematică în marea sa carte *Psyche.* Nu voi recapitula argumentele, căci ea este uşor de consultat în germană şi în engleză; voi reţine totuşi două, trei aspecte care mă contrariază.

înainte de a ne ocupa de cele patru tipuri „divine" ale lui Platon, trebuie să spun mai întîi cîte ceva despre deosebirea pe care el o vede între nebunia „divină" şi cea obişnuită, a cărei cauză este boala. E o deosebire mai veche. Aflăm de la Herodot că nebunia lui Cleomene, considerată de marea majoritate «a o pedeapsă trimisă de zeu pentru sacrilegiu, era privită de concetăţenii lui ca un efect al băuturii exagerate[6]. Şi, cu toate că Herodot refuză să accepte această explicaţie prozaică în cazul lui Cleomene, el înclină să explice nebunia lui Cambise prin epilepsie congenitală, adău-gînd remarca plină de bun simţ că este firesc ca, o dată cu corpul, să fie afectată şi mintea[7]., Astfel el recunoaşte cel puţin.două tipuri de nebunie, una de origine supranaturală (care nu e binefăcătoare) şi alta care se datorează unor cauze naturalei

Se spune că Empedocle şi şcoala sa au făcut şi ei distincţia dintre nebunia *ex purgamento animae* [din purificarea sufletului] şi cea datorată unor afecţiuni trupeşti[8].
Toate acestea sînt totuşi idei relativ..tîr-zii. Ne îndoim că astfel de deosebiri s-au făcut şi în vremuri mai îndepărtate. Este o credinţă răspîndită la popoarele primitive din toată lumea că, *toate* tipurile de afecţiuni mentale sînt efecte ale unei intervenţii divine. Universalitatea acestei credinţe nu are de ce să ne surprindă prea mult. Ceea ce a făcut-o să apară şi să se menţină au fost poate chiar declaraţiile victimelor. Printre cele mai răspîndite simptome ale alienaţiei mentale, în ziua de astăzi, este credinţa pacientului că se află în contact sau că se identifică chiar cu fiinţe sau forţe supranaturale şi putem presupune că tot aşa se întîmpla în antichitate; unul din aceste cazuri, cel al medicului Menecrates, din secolul al IV-lea, care se credea Zeus, e atestat documentar cu destule amănunte şi formează subiectul unui studiu strălucit al lui Otto Weinreich[9]. La fel, epilepticii au adesea senzaţia de a fi loviţi cu o bîtă de o fiinţă invizibilă; şi fenomenul uimitor al crizei de epilepsie, cu prăbuşire bruscă, scrîşnit de dinţi şi scoaterea limbii, a jucat desigur unrol în formarea ideii populare de posesiune[10]. Nu este de mirare că, pentru greci, epilepsia era „boala sacră" *par excellence* sau că o numeau £Tri'Aqi|n<;, ceea ce - ca şi cuvintele noastre „apucare", „atac", „izbitură" - sugerează intervenţia unui daimon[11]. Bănuiesc, totuşi, că ideea unei adevărate posesiuni, distincte de simpla intervenţie psihică, derivă, pînă la urmă, din cazuri de dublă personalitate sau de personalitate alternativă, cum ar fi cel al faimoasei domnişoare Beauchamp, studiat de Morton Prince[12]. în. aceste cazuri o nouă personalitate,

de obicei foarte deosebită de cea veche atît prin caracter, prin cantitatea de cunoştinţe cît şi prin expresia facială şi prin sunetul vocii, pare să pună dintr-o dată stăpînire pe întregul organism, vorbind despre sine la persoana întîi şi despre vechea personalitate la persoana a treia. Astfel de fenomene, relativ rare în Europa şi America moderne, par a fi mai frecvente la popoarele mai puţin evoluate[13] şi erau, probabil, mai răspîndite în antichitate decît astăzi; voi reveni asupra lor mai tîrziu. Pornind de la ele, noţiunea de posesiune se poate extinde cu uşurinţă la epileptici şi paranoici; şi, în cele din urmă, toate tipurile de afecţiuni mentale, inclusiv somnambulismul şi delirul provocat de febră mare[14], sînt puse în seama unor factori daimonici. Iar ideea, o dată acceptată, creează desigur noi probe în propriu-i sprijin prin intermediul autosugestiei[15].
S-a observat de mult că ideea de posesiune nu există la Homer, şi din această observaţie s-a dedus uneori că ea lipsea cu totul din vechea cultură grecească. Putem totuşi găsi în *Odiseea* urme ale unei credinţe mai vagi, potrivit căreia boala mentală este de origine supranaturală. Poetul însuşi nu face nici o aluzie la ea, însă, odată sau de două ori, permite personajelor sale să întrebuinţeze un limbaj care trădează existenţa acestei credinţe. Atunci cînd Melantho văzîndu-l pe Odiseu travestit îl numeşte batjocotitor eKTTETrcrrayusvoi;[16], „scos din minţi", adică nebun, ea recurge la o expresie care, la origine, implica probabil intervenţia daimonică, cu toate că, în gura ei, această expresie ar putea să nu însemne altceva decît că Ulise e pur şi simplu „scrîntit". Puţin mai tîrziu, unul din peţitori îşi bate joc de Odiseu şi îi spune £TTi|aaaTov dAî]Tr)v [cel care cerşeşte]. £TTi'|j,aaToţ [cel care caută hrană] (de la enipatopai [a căuta]) nu mai apare nicăieri în text şi semnificaţia lui este controversată; dar sensul de „scrîntit", „atins", adică nebun, dat de unii dintre specialiştii mai vechi, este cel mai firesc şi cel care se potriveşte cel mai bine contextului[17]. Aici este din nou implicată o „atingere" supranaturală. Şi, în fine, cînd Polifem începe să urle şi răspunde la întrebările celorlalţi ciclopi că „Nimeni încearcă să-l omoare", ei îi răspund că „boala trimisă de marele Zeus nu poate fi evitată" şi recomandă, pioşi, rugăciunea[18]. Concluzia lor este, cred, că Polifem a înnebunit; de aceea îl lasă în voia soartei. în lumina acestor fragmente putem spune că originea supranaturală a afecţiunilor mentale era un loc comun în vremea lui Homer şi probabil chiar cu mult înaintea lui, cu toate că poeţii epici nu aveau nici un interes special

pentru această idee şi nu încercau să-i demonstreze valabilitatea; putem adăuga, de altfel, că a rămas un loc comun în gîndirea populară a Greciei pînă în zilele noastre[19]. în perioada clasică, intelectualii

puteau limita sfera „nebuniei divine" la anume tipuri specifice. Unii, ca de pildă autorul tratatului de la sfîrşitul secolului al V-lea *de morbo sacro,* pot chiar ajunge să nege că o boală poate fi „mai divină" decît altele, susţinînd că fiecare boală este divină, ca parte a ordinii divine, dar că fiecare boală are şi cauze naturale pe care raţiunea umană le poate descoperi[20]. Este probabil că, în afara unor mari centre culturale[21], credinţele populare nu au fost afectate prea mult de toate acestea. Chiar şi la Atena, debilii mentali erau evitaţi de mulţime, ca victime - periculos de contactat - ale unui blestem divin; se,cuvenea mai curînd să-i ţii la distanţă cu pietre sau, măcar,, să-ţi iei minima precauţie de a scuipa[22].

Cu toate că aebunii erau evitaţi, ei se bucurau (şi se mai bucură încă în Grecia)[23] de un respect care se apropia de vene^ raţie; căci erau în contact cu lumea supranaturală şi puteau, în aceste situaţii, să manifeste puteri pe care oamenii obişnuiţi nu le aveau. Aiax, în nebunia lui, foloseşte un limbaj sinistru „pe care nu 1-â învăţat de la un muritor, ci de la un daimon"[24]; Oedip, într-o stare de furie, este dus' de un daimon la locul unde îl aşteaptă cadavrul Iocastei[25]. înţelegem de ce Platon în *Timaios* socoteşte boala ca pe una din condiţiile care favorizează apariţia puterilor supranaturale[26]. Hotarul dintre nebunia banală şi cea profetică este de fapt greu de stabilit. Şi acum ne vom îndrepta J atenţia asupra nebuniei profetice. Platon (şi tradiţia greacă în general) îl consideră pe Apolo protectorul ei; din trei exemple pe care le dă Platon, inspiraţia primelor două - Pitia şi Sibila - era apolinică[27], iar al treilea exemplu era al protestelor lui Zeus la Dodona. Dar dacă Rohde[28] are dreptate în această privinţă - şi mulţi îi dau dreptate[29] -Platon a greşit: nebunia profetică era necunoscută în Grecia înainte de venirea lui Dionysos şi de întîlnirea lui cu Pitia la Delfi; pînă atunci, religia lui Apolo fusese, după cum spune Rohde, „ostilă la orice tip de extaz". Rohde avea două motive pentru a respinge tradiţia grecească. Unul era absenţa oricărei referinţe la profeţia inspirată; celălalt era antiteza impresionantă stabilită de prietenul său Nietzsche între religia „raţională" a lui Apolo şi religia „iraţională" a lui Dionysos. Dar cred că Rohde nu are dreptate.

In primul rînd a confundat două lucruri pe care Platon le deosebise cu multă grijă - mediumnitatea apolinică avînd ca scop cunoaşterea trecutului sau a prezentului obscur, şi experienţa dionisiacă ce este urmărită gratuit sau ca mijloc de vindecare mentală, elementul mantie sau mediumnic lipsind complet sau fiind subordonat[30]. Mediumnitatea este un dar foarte rar al unor

indivizi aleşi, pe cînd experienţa dionisiacă este în esenţă colectivă sau gregară - GiaaeueTai <\>*uyâv* - şi, departe de a fi un dar rar, este foarte contagioasă. Metodele lor sînt la fel de diferite ca şi scopurile lor, cele două mari tehnici dionisiace - folosirea vinului şi a dansului religios - neavînd nici un rol în instalarea extazului apolinic. Cele două tipuri de experienţă sînt atît de deosebite îneît este puţin probabil ca una să fi derivat din cealaltă.

Mai departe, ştim că profeţia extatică era practicată de timpuriu în Asia Occidentală. Faptul că fenomene de acest tip aveau loc şi în Fenicia este atestat de un document egiptean din secolul al XI-lea; trei secole mai devreme, regele hittit Mursili II se ruga pentru apariţia unui „om sfînt" care să dezvăluie, asemenea oracolului delfic, păcatele pentru care era lovit de ciumă[31] poporul său. Ultimul exemplu ar deveni şi mai semnificativ dacă am accepta, aşa cum face Nilsson, presupunerea lui Hrozny că Apolo, cel care trimite şi tămăduieşte ciuma, nu este altul decît zeul hittit Apulunas[32]. Dar, în orice caz, mi se pare destul de sigur, după mărturia oferită *delliada,* că Agolo era, la origine, asiatic[33]. Şi în Asia, nu mai puţin decît în Grecia

continentală, găsim fenomene de profeţie extatică asociate cultului său. Se spune că oracolele sale de la Claros, lîngă Colophon, şi de la Branhizii, lîngă Milet, au existat înainte de colonizarea Ioniei[34], profeţia extatică fiind practicată, se pare, la ambele[35]. Este adevărat că mărturiile privind acest din urmă fapt vin de la autori tîrzii, dar ştim de la Herodot că la Patara, în Lycia - care este considerată, de unii, patria originară a lui Apolo, fiind în orice caz un centru timpuriu âT cultului său - profetesa era încuiată peste noapte în templu pentru o uniune mistică cu zeul. Ea era considerată atît mediumul cît şi mireasa lui Apolo, cum ar fi trebuit să fie Casandra şi cum presupun Cook şi Latte că trebuie să fi fost iniţial Pitia[36]. Acest lucru dovedeşte în mod clar existenţa profeţiei extatice la Patara, influenţa delfică fiind aici foarte puţin probabilă.

Concluzia mea este că nebunia profetică este cel puţin la fel de veche în Grecia ca şi religia lui Apolo sau chiar mai veche. Dacă grecii aveau dreptate atunci cînd făceau legătura dintre udvrig [profet] şi pai vopai [a fi nebun] - şi majoritatea filologilor sînt de
această părere[37] - *aanripr*** profeţiei* fii nphnni~~fl pparfinp fnnrln~~
li d
părere *aanripr** profeţiei* fii nphnni~~fl pparfinp fnnrln~~
lui de idei indo-european. Tăcerea lui Homer în această privinţă nu oferă un argument convingător care să contrazică această părere; am văzut şi în alte cazuri că Homer ştia să şi tacă atunci cînd socotea de cuviinţă. Mai putem observa că, şi în acest caz, *Odiseea* are un nivel ceva mai puţin exigent de solemnitate, de demnitate epică decît *Iliada. Iliada* admite numaj prorocirea

inductivă, pornind de la semne, dar poetul *Odiseii* nu poate rezista ispitei de a introduce ceva mai senzaţional - un exemplu de ceea ce scoţienii numesc clarviziune[38]. Viziunea simbolică a clarvăzătorului apolinic Theoclymenes, al cărui dar era moştenit (cartea XX), aparţine aceleiaşi categorii spirituale ca şi viziunile simbolice ale Casandrei din *Agamemnon* sau cele ale profetesei lui Apolo din Argos; despre cea de a doua Plutarh ne spune că s-ar fi repezit în stradă într-o zi, strigînd că vede oraşul umplut de cadavre şi sînge[39]. Acesta este un tip străvechi de nebunie profetică. Dar nu este cea de tip obişnuit, oracular, fiindcă apariţia ei este spontană şi neprevizibilă[40].

I^a Delfi şi, se pare, la cele mai multe dintre oracolele sale, Apolo nu se sprijinea pe viziuni ca ale lui Theoclymenes, ci pe „entuziasm" în sensul originar şi literal al cuvântului. Pitia devenea *entheos, plena deo[41];* zeul intra în ea folosindu-i coardele vocale ca pe ale sale proprii, la fel cum aşa-zisul „control" o face în relaţia modernă spirit-medium; de aceea spusele delfice ale lui *Apâfa* sînt mereu la persoana întîi, niciodată la persoana a treia, într-adevăr, în epoci mai tîrzii, s-a putut susţine că instalarea într-un corp muritor nu e de demnitatea unei fiinţe divine. Partizanii acestui gînd erau de părere, laolaltă cu o serie de cercetători de astăzi, căijlelirul Rrofetic se explică printr-o facultate înnăscută pe care sufletul şi-o poate exercita în anumite condiţii, mai ales atunci cînd se vede eliberat prin somn, transă sau ritual religios de orice interferenţă corporală ca şi de orice supraveghere raţională. Această părere o găsim la Aristotel, Cicero şi Plutarh[42]; şi, după cum vom vedea în capitolul următor, în secolul al V-lea î.H. I [7] a fost folosită pentru a explica visele profetice. Ca şi cealaltă teorie, ea are numeroase analogii la popoarele primitive; o putem numi cftncepţia „şamanică" contrastînd cu doctrina posesiunii[43]. Dar, ca explicaţie a puterilor Pitiei, ea pare doar o teorie savantă, j produsul unor reflexii filosofice sau teologale; fără îndoială, iniţial, darurile Pitiei erau atribuite posesiunii şi aceasta a rămas concepţia obişnuită de-a lungul Antichităţii - nici măcar teolog creştini nu s-au îndoit de acest lucru[44].

Posesiunea profetică nu se limita numai la oracolele oficiale. Se consideră că figuri legendare precum Casandra, Bakis şi Sibila făcuseră profeţii în stare de posesiune[45], iar/Platon se referă frecvent la profeţii.inspiraţi ca la un tip obişnuit-în 'vremea sa[46]. în perioada clasică, şi încă

mult timp după aceea, se practica în special un anumit tip de mediumnitate individuală de către persoane numite „ventriloci" şi mai tîrziu „pythoni"[47]. Mi-ar plăcea să ştiu mai mult despre aceşti „ventriloci" dintre care unul, un anume Euricle, era atît de celebru încît a fost menţionat de Aristofan şi

de Platon[48]. Informaţia noastră directă se reduce numai la faptul că aveau o a doua voce, interioară, cu care dialogau[49], preziceau viitorul, şi despre care se credea că aparţine unui daimon. Desigur, nu erau ventriloci în sensul modern al termenului, cum se crede adesea[50]. O referinţă din Plutarh pare să implice că vocea daimonului - probabil o voce răguşită de „burtă" - se auzea vorbind prin buzele lor; pe de altă parte, un scoliast al lui Platon o descrie ca pe un simplu avertisment interior[51]. Savanţii au neglijat totuşi o dovadă care nu numai că exclude ventrilpchismul, dar chiar sugerează în mod categoric transa: un vechi text hipocratic, *EpidemiAe,* compară respiraţia zgomotoasă a unui bolnav de inimă cu cea a „aşa-ziselor femei care vorbesc cu stomacul". Ventrilocii nu respiră şuierător ca mediumii moderni aflaţi în transă[52]. Pînă şi informaţiile noastre asupra stării psihologice a Pitiei sînt insuficiente. Ar fi de dorit să se ştie cum a fost aleasă şi cum" a fost pregătită pentru înalta ei misiune; dar, de fapt, tot ce ştim în mod sigur este că Pitia din zilele lui Plutarh era fiica unui fermier sărac, o femeie care a fost crescută şi a trăit cinstit, lipsită însă de educaţie aleasă şi de experienţă lumească[53]. De asemenea, am dori să ştim dacă la ieşirea din transă îşi mai amintea de cele spuse în starea de transă, cu alte cuvinte, dacă „posesiunea" ei era de tip somnambulistic sau lucid[54]. Despre preotesele lui Zeus de la Dodona ni se spune cu certitudine că nu îşi aminteau nimic; despre Pitia, însă, nu ştim nimic precis[55]. Aflăm totuşi de la Plutarh că reacţiona diferit[56] şi că, uneori, lucrurile mergeau prost, cum se întîmplă şi la şedinţele moderne de spiritism. Aminteşte de cazul unei Pitia recente care intrase fără tragere de inimă şi într-o stare de deprimare în transă, augurii fiind potrivnici. De la început a vorbit cu o voce răguşită, suferindă, părînd stăpînită de „un duh tîmp şi rău"[57]; în fine s-a aruncat urlînd spre uşă şi s-a prăbuşit la pămînt, iar toţi cei prezenţi, pînă şi *profeţii,* au rupt-o îngroziţi la fugă. Cînd s-au întors s-o ajute, părea restabilită[58]; dar a murit peste cîteva zile. Nu există nici un motiv să ne îndoim asupra adevărului substanţial al povestirii care are paralele în alte culturi[59]. Plutarh o aflase probabil direct de la *profetul* Nicandru, un prieten personal care a fost de faţă la oribila scenă. Scena este importantă deoarece arată că transa autentică mai exista în zilele lui Plutarh şi că" puteau asista, în afară de *Profeţi,* atît cîţiva *Hosioi* [cei pioşi], cît şi consultanţii[60]. Schimbarea vocii este menţionată de Plutarh şi în altă parte ca o trăsătură curentă de „entuziasm". Fenomenul apare tot atît de frecvent în alte relatări mai tîrzii ale posesiunii şi la mediumii moderni spiritişti[61].

Sînt aproape sigur că transa Pitiei era indusă prin autosuges- , tie ca şi transa mediumnică din zilele noastre. Ea era precedată de o serie de acte rituale: Pitia se îmbăia, probabil, în Castaliaşi, poate, bea apă de la izvorul sacru; profetesa stabilea contactul cu zeul prin intermediul arborelui sacru, laurul, ţinînd în mînă o ramură la fel ca predecesoarea ei, Themis, care apare pe un vas din secolul al V-lea tămîindu-se cu fumul frunzelor arse, cum spune Plutarh, sau mestecind frunze de laur, cum susţine Lucian; şi, în fine, se aşeza pe trepied creînd astfel un contact mai strîns cu zeul, prin atingerea scaunului său ritual[62]. Toate acestea sînt procedee magice familiare care ajută autosugestia; nici unul însă nu poate avea efecte psihologice - profesorul Oesterreich a mestecat odată o cantitate mare de frunze de laur, în interesul ştiinţei, şi a fost decepţionat constatînd că nu e mai inspirat ca de obicei[63]. Aceleaşi procedee se aplicau, după cîte ştim, şi la alte oracole ale lui Apolo - se bea din izvorul sacru la Claros şi probabil la Branhizii, iar la Argos se bea dia. sîngele animalului sacrificat[64]. în ceea ce priveşte renumita „exalaţie" căreia i se atribuia mai de mult, fără nici o ezitare, inspiraţia Pitiei, ea este o invenţie elenistică, cum a demonstrat pentru prima oară, cred, Wilamowitz[65].

Plutarh, care ştia cum stau lucrurile, era conştient de dificultatea acceptării acestei teorii şi pare să fi renunţat la ea; dar, ca şi filosofii stoici, savanţii din secolul al XIX-lea s-au cramponat cu un sentiment de uşurare de această explicaţie comodă şi solid materialistă. De cînd săpăturile arheologice franceze au dovedit ca nu există nici o exalaţie şi nici „o fisură" în stîncă din care să fi ieşit vreodată vapori[66] teoria şi-a pierdut din adepţi. Explicaţii de tipul acesta sînt de fapt inutile; dacă unii savanţi în viaţă se mai cramponează de ele[67], este fiindcă ei ignoră mărturiile aduse de antropologie şi de psihologia stărilor anormale.
Specialiştii care atribuie transa Pitiei inhalării de gaze mefi-tice au ajuns firește la concluzia că „delirul" ei nu avea prea mare legătură cu răspunsul oferit asistenţei; pe această linie, răspunsurile ar fi produsele unei fraude deliberate şi conştiente şi reputaţia oracolului s-ar întemeia, pe de o parte, pe un excelent serviciu de informaţii secrete, iar pe de altă parte, pe o falsificare completă *post eventum* [după întîmplare] a oracolelor. Există totuşi o mărturie (de a cărei valoare nu sîntem siguri) care sugerează că, în vremuri îndepărtate, răspunsurile se bazau pe cuvintele Pitiei însăşi; atunci cînd Cleomenes a manipulat oracolul pentru a obţine răspunsul dorit, persoana de care s-a apropiat trimisul lui era chiar Pitia, dacă îl credem pe Herodot, şi nu *profetul* sau unul din *Hosioi*; scopul a fost astfel atins[68]. Iar dacă ceva mai tîrziu, aşa cum spune Plutarh, consultanţii puteau,

uneori, să asculte cuvintele rostite de Pitia în transă, spusele ei nu ar fi putut fi radical modificate *deprofet* în astfel de ocazii. Cu toate acestea nu putem să nu împărtăşim părerea profesorului Parke, şi anume că „istoria oracolului delfic conţine suficiente elemente de consistenţă politică pentru a ne convinge că inteligenţa umană ar fi putut juca un rol decisiv în desfăşurarea lucrurilor"[69]. Necesitatea de a face ordine în cuvintele rostite de Pitia, de a le lega de întrebare şi - uneori, dar nu întotdeauna[70] - de a le transpune în versuri, ofereau, e limpede, o sferă largă de acţiune intervenţiei inteligenţei umane.. Nu avem acces la ceea ce gîndeau preoţii delfici, dar atribuirea unor astfel de manipulaţii unei fraude conştiente şi cinice mi se pare o simplificare excesivă. Oricine este familiar cu istoria spiritismului modern îşi va da seama ce cantitate extraordinară de înşelătorie virtuală poate fi comisă cu bună-credinţă de către adepţi'convinşi.
Oricum, înainte de perioada romană scepticismul declarat faţă de oracolul delfic este aproape cu desăvîrşire absent[71]. Prestigiul oracolului trebuie să fi avut rădăcini foarte adînci de vreme ce a supravieţuit comportamentului său scandalos în timpul războaielor cu perşii. Cu această ocazie Apolo nu a dat dovadă nici de previziune, nici de patriotism, şi totuşi poporul său nu s-a îndepărtat de el dezgustat; din contră, încercările lui greoaie de a-şi ascunde prezenţa şi de a-şi înghiţi cuvintele par să fi fost acceptate fără rezerve[72]. Explicaţia trebuie căutată, cred, în condiţiile sociale şi religioase descrise în capitolul precedent. într-o cultură a vinovăţiei, jievoia_de siguranţă supranaturală, de o autoritate transcendentă devine copleşitor de puternică. Dar Grecia nu avea nici biblie, nici biserică[73]; de aceea Apolo, trimis pe pămînt al tatălui ceresc[74], a umplut golul."Pară Delfi societatea greacă nu ar fi putut îndura tensiunile la care era supusă în perioada arhaică. Sentimentul zdrobitor al ignoranţei şi nesiguranţei omeneşti, teama de *divinulphthonos,* groaza *de miasma* - povara acumulată a tuturor acestora ar fi fost de nesuportat fără sentimentul de siguranţă pe care un astfel de sfetnic divin şi omniscient îl putea da, siguranţa _că în dosul acestui haos aparenţjîxistajninoaştere şi finalitate. „Ştiu numărul firişoarelor de nisip şi al picăturilor din apa mării" sau, cum un alt zeu a spus altui popor: „şi firele de păr din capul vostru sînt numărate". Apolo, în înţelepciunea lui divină, ştia ce să spună ori de cîte ori oamenii se simţeau îngri-joraţi sau speriaţi; cunoştea legile jocului complicat pe care zeii îl jucau cu omenirea; el era supremul *ăleţiKaKoq,* -Izbăvitor de Rele". Grecii credeau în oracolul lor nu fiindcă erau nişte netoţi superstiţioşi, ci fiindcă nu se puteau lipsi de el. Iar atunci cînd importanţa oracolului delfic a

diminuat, în vremurile elenistice,

motivul principal nu a fost, cred, că oamenii deveniseră mai se tici[75] (cum credea Cicero), ci că li se ofereau alte forme de securitate religioasă.
Cam atît despre nebunia profetică. De celelalte tipuri invocate de Platon ne vom ocupa mai succint. Două lucruri importante ale profesorului Linforth[76] au adus lămuriri revelatoare asupra a ceea-ce Plaţon numeşte nebunie „telestică" sau rituală[77]; nu este nevoie să repet lucruri pe care el le-a spus mai bine decît aş putea să o fac eu. Nici nu voi relua aici cele spuse în altă parte despre ceea ce consider prototipul nebuniei rituale, (opei^aaia) procesiunea pe munte, dionisiacă sau dansul muntelui. Aş vrea totuşi saTac cîteva observaţii cu caracter mai general.
Dacă înţeleg bine ritualul dionisiac, funcţia lui socială era esenţial catartică[78]. în sensul psihologic; el îl elibera pe individ cRTacele impulsuri iraţionale contagioase care, atunci cînd erau îngrădite, dădeau naştere, aşa, cum s-a întîmplat şi în alte culturi, la izbucniri de dans maniacal şi-la manifestări similare de isterie colectivă; îl elibera pe om oferindu-i o supapă rituală. Dionysos era deci, în perioada arhaică, ca şi Apolo, o ..necesitate socială; fiecare^înjelul lui, alina anxietăţile caracteristice unei culturi a vinovăţiei. Apolo promitea siguranţa: „Inţelege-ţi condiţia de om; fă cum îţi spune Tatăl; şi mîine vei fi în siguranţă". DionysQS oferea libertatea: „Uită deosebirile şi-ţi vei găsi identitatea; ală-tură-te procesiunii şi vei fi fericit astăzi". Dionysos era, esenţial-mente, un zeu al bucuriei, TToAuyTi6TJc; [nespus de vesel], cum îl numeşte Hesiod; x^PI-[10] PpoToîaiv [bucurie pentru muritori] cum spune Homer[79], iar bucuriile lui erau accesibile tuturor, pînă şi sclavilor şi liberţilor, care erau excluşi din vechile culturi păgîne[80]. Apolo se mişca numai în cercuri înalte de pe vremea cînd era protectorul lui Hector şi pînă cînd ajunsese să canonizeze atleţi din aristocraţie; dimpotrivă, în toate timpurile, Dionysos a fost 5ri|iOTiKdq, un zeu al poporului.
Bucuriile lui Dionysos acopereau o arie foarte vastă, de la simplele bucurii ale mojicului ţopăind pe pieile unsuroase ale burdufurilor de vin pînă la wno(pdyo<; x^piţ [bucuria de a consuma carne crudă] a bacanalei extatice. La ambele niveluri şi la nivelurile intermediare, el este Lysios, „Eliberatorul" - zeul care, prin mijloace mai mult sau mai puţin simple, îţi îngăduie, pentru scurt timp, *să nu mai fii tu însuţi* şi, astfel, să te simţi liber. Aceasta era, cred, cheia atracţiei pe care el o exercita asupra perioadei arhaice; nu numai fiindcă viaţa în această perioadă era adesea un lucru de care voiai să scapi, dar mai ales fiindcă individul, în sensul modern al cuvântului, începea atunci să se det,aseze_pintru prima oară de vechea şolidaritate_a familiei[81], iar povara neobişnuită a răspunderii individuale i se părea greu de suportat. Dionysos îl _p_uţea uşura de această povară. Căci el era magistrul iluziilor magice care putea să facă viţa să crească pe puntea unei corăbii şi care, în general, îi făcea pe adoratorii săi să vadă lumea cum nu este ea[82]. Aşa cum spun sciţii în Herodot, „Dionysos îi face pe. oameni să se poarte nebuneşte" - ceea ce poateînsemna orice, de la „a-ţi da drumul" la a deveni „posedat"[83]. Scopul acestui cult era *eestasis* - care, iarăşi, poate însemna orice, de la -ieşirea din sine" la o profundă alterare a personalităţii[84]. Şi funcţia lui
pţ p
consta în satisfacerea şi descătuşarea impulsului de[1] refuzare a responsabilităţii, un impuls care există în fiecare din noi şi care poate deveni, în anumite condiţii sociale, o dorinţă irezistibilă. Prototipul mitic al acestei cure homeopatice îl găsim în povestea lui Melampus, care a tămăduit nebunia dionisiacă-a femeilor argi-ene „cu ajutorul strigătelor rituale şi al unui dans extatic"[85].
O dată cu încorporarea cultului dionisiac în religia civică, această funcţie a fost treptat adumbrită de altele[86]. Tradiţia catar-tică pare să fi fost continuată, într-o anumită măsură, de grupuri dionisiace private[87]. Dar, în realitate, vindecarea celor suferinzi devine în perioada clasică atributul altor culte. Există două liste") ale puterilor pe care gîndirea populară le asocia, către sfîrşitulw secolului al V-lea, cu tulburări psiho-fizice sau mentale şi este^\ semnificativ că Dionysos nu figurează printre ele. Una apare în *Hipolit,* iar cealaltă în *de morbo sacro*[88]. Ambele liste o includ pe Hecate şi pe „Mama Zeilor" sau „Mama muntelui" (Cibele); Euri-pide adaugă pe Pan[89] şi coribanţi; Hipacraţe adaugă pe Poseidon, Apolo Nomios şi Ares, de asemenea şi pe „eroi" care nu sînt, în acest caz, decît morţii asociaţi cu Hecate ce nu-şi găsesc liniştea. Toate acestea sînt zeităţi *careproduc* tulburări mentale. Se presupune că ele puteau vindeca ceea ce provocaseră, dacă supărarea lor era îmblînzită cum se cuvine. Dar, în secolul al V-lea, coribanţii inventaseră un ritual special pentru tratamentul nebuniei. La fel făcuseră, se

pare, Cibele (dacă într-adevăr cultul ei era la vremea aceea distinct de cel al coribanţilor)[90] şi, probabil, Hecate[91]. Dar despre acest tip de ritual nu avem informaţii amănunţite. Despre tratamentul coribantic ştim cîte ceva, iar munca răbdătoare a lui Lindforth a risipit în bună măsură ceaţa în care era învăluit subiectul. Mă voi mulţumi să subliniez cîteva elemente care mi se par relevante din punctul de vedere al întrebărilor care mă preocupă.

(OSă notăm, mai întîi, asemănarea esenţială dintre vindecarea conbantică şi cea veche, dionisiacă; ambele pretindeau a obţine catharşisul prin intermediul unui dans „orgjastic" molipsitor acompaniat de o muzică la fel de „orgiastică" - melodii în tonalitate

frigiană cîntate la flaut sau la timpan[92]. Pare rezonabil să deducem de aici că cele două tipuri de cult atrăgeau tipuri psihologice asemănătoare şi produceau reacţii psihologice similare. Din nefericire nu există nici o descriere precisă a acestor reacţii, dar ele erau, evident, şocante. După mărturia lui Platoii, simptomele fizice ale coribanţilor includeau crize de plîns şi bătăi violente de inimă[93], toate însoţite de tulburări mentale; dansatorii îşi „ieşeau din minţi", ca şi dansatorii lui Dionysos şi, după cît se pare, cădeau într-un fel de transă[94]. în această privinţă ar trebui să ne reamintim remarca lui Teofrast potrivit căreia auzul este cel mai imj nat de emotivitate (TTa8r|TiKu)TdTT]v) dintre toate simţurile, ca "Se opinia lui Platon privind efectele morale stranii ale muzicii[95]. (J|pMaladia pe care coribanţii pretindeau că o vindecă constă, după spusele lui Platon, în „fobii sau sentimente de anxietate V (5£i|icrra) izvorînd dmtr-o stare mentală morbidă"[96]. Descrierea este destul de vagă şi LindfortlTare, fără îndoială, dreptate cînd spune că antichitatea nu cunoştea simptome specifice „coribantismu-lui"[97]. Dacă avem încredere în spusele lui Aristides Quintilianus sau în sursa lui peripatetică, simptomele care îşi găseau o descărcare în ritualul dionisiac erau de natură foarte asemănătoare[98]. Este adevărat că au existat încercări de a deosebi între diferitele tipuri de „posesiune" prin manifestările lor exterioare, cum reiese din fragmentul din *de morbo sacro"*. Dar testul adevărat să-l fi constituit reacţia pacientului la un anumit ritual: dacă ritualurile zeului X îl stimulau şi produceau catharsis, aceaşţaj demonstra că necazul se datora lui X[100]; dacă bolnavul nu reacţiona, cauza trebuia căutată în altă parte. în caz că nu reacţiona la coribanţi, el putea recurge la Hecate sau la medicul Asclepios, la fel ca bătrînul din parodia lui Aristofan[101]. Despre coribanţi/ Platon spune în *Ion* că „au urechea formată pentru o singură melodie şi anume pentru cea care aparţine zeului de care sînt posedaţi; numai la această melodie vor reacţiona fără reţinere prin gesturi sau cuvinte, neluîndu-le în seamă pe celelalte". Nu sînt sigur dacă aici ^oribanţi" are sensul generic de „qamenij stare de anxietate" care încearcă un ritual după altul sau sensul de „acei care iau parte la ritualul coribantic"; în cazul al doilea, spectacolul coribantic includea, probabil, diferite tipuri de muzică religioasă al căror scop era stabilirea diagnosticului[102]. Dar, în orice caz, fragmentul arată că diagnosticul se baza pe reacţia pacientului la muzică. Şi, ca în toate cazurile de „posesiune", diagnoza era problema esenţială; o dată ce pacientul ştia care zeu era motivul tulburărilor sale, putea să-l împace cu sacrificii adecvate[103].

< *&k* întregul procedeu şi presupunerile pe care se baza erau foarte primitive. Dar nu îl putem desconsidera - şi acesta este

ultimul lucru pe care vreau să-l subliniez - tratîndu-l ca pe un atavism periferic sau ca pe toana morbidă a unor nevrotici. O frază întîmplătoare a lui Platon[104] pare să dea de înţeles că Şocrate a luat parte personal la riturile coribantice; ea arată limpede, cum spune Lindforth, că tinerii inteligenţi de familie bună puteau participa la ele. în ce măsură Platon însuşi accepta toate implicaţiile religioase ale unui astfel de ritual, rămîne o chestiune deschisă, pe care o vom discuta mai tîrziu[105]; dar este evident că atît el, cît şi Aristotel, îl considerau un instrument folositor de igienă^ ^{S0}H?^ ~ credeau *că funcţionează* şi anume că funcţionează pentrijj, binele participanţilor[106]. De fapt, metode analoage par să fi fost întrebuinţate de

profani în perioada elenistică şi romană pentru tratamentul anumitor tulburări mentale. Un tip de caţharsiîp muzical a fost practicat de pitagorici în secolul al IV-lea, şi poate chiar mai devreme[107]; dar şcoala peripatetică pare să fi fost prima care a studiat acest ritual din perspectiva filosofiei şi a psihologie^ emoţiilor[108]. Teofrast, ca şi Platon, credea că muzica este benefică" pentru stările de anxietate[109]. în secolul I î.H. Ăsclepiades, medic la modă la Roma, trata bolnavii mentali prin „symphonia"; iar în vremea Antoninilor, Soranus menţionează muzica de flaut printre metodele folosite în zilele sale în tratamentul depresiunii sau a ceea ce noi am numit isterie[110]. Astfel, vechea formă de catharsis] magico-religios s-a detaşat, în cele din urmă, de contextul ei' yC. religios adaptîndu-se la domeniul psihiatriei profane, pentru a completa tratamentul pur fizic folosit de doctorii hipocratici. '—'

Mai rămîne al treilea tip de nebunie ^divină" al lui Platon, cel pe care îl defineşte prin sintagma „posedat de către muze", declarîndu-l indispensabil producerii de poezie superioară. Ne întrebăm cît de veche este această noţiune şi care a fost relaţia originară dintre poeţi şi muze ?

O oarecare asemenea relaţie ne poartă, după cîte ştim, îndărăt, către tradiţia epică. O muză care îl iubea pe Demodocus a fost cea care i-a luat vederea (fizică) dîndu-i, în schimb, ceva mai bun, darul de a cînta[111]. Prin harul muzelor, spune Hesiod, sînt unii oameni poeţi, iar alţii, din harul lui Zeus, regi[112]. Putem afirma cu îndreptăţire că aceste cuvinte nu sînt încă expresia găunoasă a unui compliment formal (cum aveau să devină mai tîrziu), ci au un înţeles religios. Şi, pînă la un punct, acest înţeles este limpede * ca toate realizările care nu sînt întru totul dependente de voinţa omenească, creaţia poetică conţine un element care nu este „o alegere", ci „un dar"[113]; iar din unghiul vechii pietăţi greceşti „dar" înseamnă „dar divin"[114]. Nu este încă foarte limpede în ce constă acest „dar"; dacă însă luăm în considerare împrejurările în care poetul *Iliadei* însuşi cheamă muzele în ajutor, vom vedea

că darul e de ordinul conţinutului şi nu al formei. El se adresează mereu muzelor, întrebîndu-le ce trebuie să spună, niciodată cum trebuie să spună; informaţiile pe care le cere sînt întotdeauna strict factologice. De mai multe ori vrea să obţină date despre bătălii importante[115]; în invocaţia sa cea mai elaborată, doreşte să fie inspirat cu privire la Catalogul Corăbiilor: „Voi doar zeiţe sînteţi şi ca martore totul cunoaşteţi:/ Veştile noi.auzim, dar faptele nu le cunoaştem"[116]. Aceste cuvinte melancolice sună sin-/cer; omul care le-a rostit pentru prima oară ştia că tradiţia este

j supusă greşelii şi gîndul acesta îl amăra; el dorea informaţii direct de la sursă. Dar, cum să obţii asemenea informaţii într-o vreme în care nu existau documente scrise ? La fel cum adevărul despre viitor nu putea fi obţinut decît dacă omul venea în contact cu o cunoaştere mai vastă decît a sa, tot astfel adevărul despre trecut se transmitea în împrejurări asemănătoare. Deţinătorii umani ai adevărului, poeţii aveau (ca şi profeţii) resursele lor tehnice, „antrenamentul" lor profesional; dar viziunea trecutului, ca şi intuirea viitorului, rămînea o facultate misterioasă, controlată doar parţial de cel ce o poseda şi dependentă, în ultimă instanţă, de harul divin. Prin acest har poetul, ca şi profetul, se

>■ bucura de o cunoaştere[117] refuzată altor"oâ"meni. La Homer cele două profesiuni erau distincte: dar avem motive întemeiate să credem că ele fuseseră unite[118] cîndva şi că analogia dintre ele se făcea încă simţită.

Prin urmare darul muzelor, sau unul din darurile lor, era darul

^ vorbirii adevărate. ^E ceea ce a aflat şi Hesiod auzindu-le vocea pe Helicon, deşi tot muzele i-au mărturisit că, ocazional, puteau spune şi minciuni, falsificînd adevărul[119]. La ce minciuni anume se gîndeau nu putem şti; poate voiau să sugereze că adevărata inspiraţie a epopeii se dilua în simplă invenţie, ca, de pildă, în fragmentele mai recente ale *Odiseii.* Oricum ar fi,

ceea ce le cerea Hesiod era adevărul faptic amănunţit, cuprinzînd date noi care să-i permită a combina diferitele tradiţii despre zei aşa încît povestea sa să fie completată cu toate numele şi relaţiile necesare. Hesiod avea o pasiune pentru nume şi, cînd se gîndea la un nume nou, nu îl considera ca pe ceva proaspăt inventat de el; îl auzea, cred, ca pe ceva dat de muze şi ştia, sau spera, că e „adevărat". De \ fapt, el interpreta, în termenii unui tipar de credinţă tradiţional, un sentiment împărtăşit de mulţi scriitori de după el[120]; senti-mentul^cjL gîndirea creatoare nu este opera ego-ului.

Ceea ce Pindar cerea de la muză era tot adevărul. „Dă-mi un oracol" spunea „şi voi fi purtătorul tău de cuvînt" (npcxpaTEuow)[121]. Cuvintele pe care le foloseşte sînt termenii tehnici de la Delfi; găsim implicit în ele vechea analogie dintre poezie şi prorocire.

Dar trebuie observat că muza, şi nu poetul, este cea care joacă rolul Piţieij poetul nu cere să fie „posedat" el însuşi, ci djiâOă_fie interpretul muzei căzute în transă[122]. Aceasta pare să fie situaţia originară. Tradiţia epică îl reprezintă pe poet ca obţinîndu-şi cunoaşterea suprafirească de la muze, fără însă a aluneca în extaz sau a fi posedat de ele.

Noţiunea de poet „delirant" care scrie într-o stare de extaz nu apare înainte de secolul al V-lea. Poate fi, desigur, mai veche; Platon o numeşte o poveste veche, naAaidq |iC0oq[123]. În ce mă priveşte, bănuiesc că noţiunea cu pricina este un subprodus al mişcării dionisiace, cu interesul ei pentru valoarea stărilor anormale, căutate pentru ele însele şi nu numai ca drumuri spre cunoaştere[124]. însă, după cîte ştim, Democrit este primul scriitor care a vorbit despre extazul poetic susţinînd că cele mai bune poezii sînt cele compuse „cuprins de inspiraţie şi de suflu sfînt", şi negînd că cineva *sine furore* [fără inspiraţie][125] poate fi un poet mare. Aşa cum au accentuat recent savanţii[126], trebuie să atribuim mai degrabă lui Democrit decît lui Platon meritul îndoielnic de a fi introdus în teoria literară această concepţie a poetului ca om izolat de umanitatea comună[127] printr-o experienţă interioară anormală şi a poeziei ca o revelaţie distinctă de raţiune şi supraordonată ei. Atitudinea lui Platon faţă de aceste revendicări este de fapt hotărît critică, dar ea va constitui subiectul unui capitol următor.

Note la capitolul III

1. Platon, *Phaidros,* 244 A.
2. *Ibid.,* 244 B: *cei care puneau în vechime numele, nu socoteau nebunia un lucru ruşinos sau de ocară* ; rezultă că astăzi oamenii o consideră *ruşinoasă.* Hipocrate, *morb. sacr.* 12, menţionează *ruşinea,* resimţită de epileptici.
3. *Ibid.,* 265 A.
4. *Ibid.,* 265 B. Vezi descrierea mai completă a primelor trei tipuri,, 244 A - 245 A.
5. Vezi mai jos cap. VII, p. 189.
6. Hdt., 6.84 (vezi 6.75.3).
7. Hdt., 3.33. Vezi şi Xen., *Mem.,* 3.12.6.
8. Caelius Aurelianus, *de morbid, chronicis,* 1 — 5 = Diels, *Vorsokr.* 31 A 98. Vezi A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez Ies philosophes presocratiques,* 21 şi urm. Dar nu putem fi siguri că doctrina-îşi are obîrşia chiar în opera lui Empedocle.
9. O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus* (Tiibinger Beitrăge zur Altertumswissenschaft, 18).
10. Despre confuzia dintre epilepsie şi posesiune în gîndirea populară în diferite perioade, vezi cuprinzătoarea monografie istorică a lui O.

Temkin, *The Falling Sickness* (Baltimore, 1945), 15 şi urm., 84 şi urm., 138 şi urm. Multe din descrierile foarte vii, medievale şi renascentiste, ale „demonizării" conţin simptome caracteristice ale epilepsiei, de exemplu limba ieşită în afară „ca o trompă de elefant", „prodigios de lată, lungă, atîrnînd în jos"; corpul „încdrdat şi rigid, picioarele atingînd capul", „îndoit spre spate ca un arc"; şi eliminarea involuntară a urinei la sfîrşitul crizei (T.K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other,* trad. engl., 1930, pp. 18, 22,179, 181,183). Toate acestea erau cunoscute de medicii raţionalişti greci ca simptome ale epilepsiei: vezi Aretaeus, *de causis et signis acuto-rum morborum,* pp. 1 şi urm. Kiihn (care menţionează şi senzaţia de a fi bătut).

11. Vezi Hdt., 4.79.4: rj^Eac; *6 Qeoc,* Aa|j|3dv£i [zeul ne posedă] şi adjectivele vu|iepdAr]TTTo<; [posedat de delir], GedArjTTToţ [inspirat de divinitate] etc.; Cumont, *L'Egypte des astrologues,* 169, p. 2. Dar ETTiAriTTToq [posedat de delir] a mai fost folosit înde *morbo sacro* fără implicaţie religioasă. Aretaeus, *op.cit.,* 73 K, citează patru cauze pentru care epilepsia era numită îepd vdaog [boală sacră]: a) *Se credea că celor vinovaţi boala li se trăgea de la lună* (o teorie elenistică, vezi Temkin, *op.cit.,* 9 şi urm., 90 şi urm.); b) *gravitatea acestei boli: căci ceea ce e mare este sacru ;* c) *vindecarea divină, nu omenească* (vezi *morb. sacr.* 1, VI. 352.8 Littre); d) *faima daimo-nului care intră în om.* Ultima este probabil cauza propriu-zisă; dar gîndirea populară a fost întotdeauna vagă şi confuză în aceste privinţe. Platon care nu credea în caracterul supranatural al epilepsiei, a apărat totuşi termenul *boală sacră,* pe motiv că boala afectează capul, care este partea „sacră" a omului *(Tim.,* 85 AB). în Alsacia mai este şi astăzi numită „heiliges Weh" [boala sfîntă].
12. Morton Prince, *The Dissociation of a Personality.* Vezi şi P. Janet, *L'Automatisme psychologique*; A. Binet, *Les Alterations de laperson-nalite;* Sidis and Goodhart, *Multiple Personality;* F.W.H. Myers, *Human Personality,* cap. II. Semnificaţia acestor cazuri pentru înţelegerea ideilor antice despre posesiune a fost subliniată de E. Bevan, *Sibyls and Seers,* 135 şi urm., şi apreciată de Rohde *(Psyche,* App. VIII).
13. Cf. Seligman, *JRAI,* 54 (1924) 261: „printre persoanele mai primitive pe care le cunosc... am observat o tendinţă mai mult sau mai puţin răspîndită de disociere a personalităţii".
14. Somnambulismul este pomenit în *de morbo sacro* (c. 1, VI. 354.7 Littrâ); după cum spun tămăduitorii magici, el ar fi provocat de Hecate şi de cei morţi *(ibid.,* 362.3); duhurile pun stăpînire pe trupul viu, rămas liber în timp ce posesorul lui doarme. Cf. *trag. adesp.* 375: *se teme de nălucile din vis, fiind cuprins de somnul greu trimis de subpămînteana Hecate.* Pentru originea supranaturală a febrei cf. daimonii febrei: *Epiales Tiphys. Euopas* (Didymus *apud* I Ar., *Vesp.,* 1037): templul lui Febris la Roma, Cic, *N.D.,* 3.63, Pliniu, *N.H.,* 2.15; şi *supra,* cap. II, n. 74.
15. Vezi Oesterreich, *op.cit.,* 124 şi urm.
16. *Od.,* 18.327. *înlliada,* pe de altă parte, expresii ca *vizitiului i se tulbură mintea* (13.394) nu implică nimic supranatural; condiţia temporară de teroare uluită are o cauză omenească firească. *înll.,* 6.200 şi urm. Belerofon poate fi considerat un om cu minţile rătăcite, ca rezultat al intervenţiei divine, dar limbajul folosit este foarte vag.

17. Od, 20.377. Apoll. *Soj>h.,Lex. Horn.,* 73.30 Bekker explică*im\iaoioc;* [cerşetorul] ca £TTiTrAi]KToq [cel lovit], Hesychius ca E'm'AriTTTog [cel posedat]. Vezi W. Havers, *Indogerm. Forschungen,* 25 (1909) şi urm.
18. *Od.,* 9.410 şi urm. Vezi 5, 396: *un destin funest se năpusti asupra lui* (într-o comparaţie); aici boala pare să fie totuşi fizică.
19. Vezi B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen,* 97. f.
20. Hipp., *morb. sacr.,* 18 (VI. 394.9 şi urm. Littră). Cf. *aer. aq. loc,* 22 (II. 76.16 şi urm. L.), care poate fi opera aceluiaşi autor (Wilamowitz, *Beri. Sitzb,* 1901, 1.16); şi *flat.* 14. (VI. lio' L). Dar nici măcar părerea medicală nu era unanimă în acesta privinţă. Autorul hipo-craticului *Prognostikon* pare să creadă că unele boli conţin „ceva divin" (c. 1, II, 112, 5 L.). în ciuda lui Nestle, *Griech. Studien,* 522 şi urm., această concepţie pare să se deosebească de cea din *morb. sacr.:* bolile „sacre" sînt o categorie specială, pe care e important ca medicul să o cunoască (fiindcă sînt incurabile prin mijloace omeneşti). Iar tratamentul magic al epilepsiei nu a dispărut, de fapt, deloc: de exemplu [Dem.], 25.80 se referă la el; şi, în antichitatea tîrzie, Alexandru din Tralles spune că amuletele şi reţetele magice sînt folosite de „unii" în tratarea acestei boli şi nu fără succes (I. 557 Puschmann).
>
21. întrebarea sclavului, Ar., *Vesp.,* 8: *Eşti oare nebun cu adevărat sau te agiţi ca un coribant ?* implică, poate, o distincţie între nebunia „naturală" şi cea „divină". Dar diferenţa dintre a fi nebun şi a se agita ca un coribant poate fi doar una de grad, tulburările mentale mai blînde fiind atribuite coribanţilor *(infra,* pp. 74 şi urm.).
22. Ar., *Aves,* 524 şi urm. (vezi Plautus, *Poenulus,* 527); Teofr., *Car.,* 16 (28 J.) 14; Pliniu, *N.H.,* 28.4.35, *„despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus"* [scuipăm epilepsia, adică îndepărtăm molip-sirea]; şi Plautus, *Captivi* 550 şi urm.
23. „Alienarea mentală, care mi se pare foarte răspîndită printre ţăranii greci, îi acordă celui care suferă nu numai un statut aparte faţă de semenii lui, ci, într-un anumit sens, şi un statut superior. Cuvintele lui sînt primite cu oarecare respect şi, în măsura în care sînt inteligibile, sînt considerate ca preziceri" (Lawson, *Mod. Greek Folklore and Ane. Greek Religion,* 299). Despre darul profetic atribuit epilepticilor, vezi Temkin, *op.cit.,* 149 şi urm.
24. Sof., *Aiax* 243 şi urm. Este o credinţă răspîndită printre primitivi că persoanele în stări mentale anormale vorbesc o limbă „divină" specială ; vezi de exemplu Oesterreich, *op.cit.* 232, 272; N.K. Chadwick, *Poetry and Prophecy,* 18 şi urm., 37 şi urm. De comparat cu pseudo-limbajele folosite de unii automatişti şi entuziaşti religioşi, despre care se spune adesea, ca despre Aiax, că le-au învăţat de la „spirite" (E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chretiens et les phenomenes similaires,* 25 şi urm.).
25. Sof., *O.T.,* 1258: *un daimon i-a arătat lui care se ruga.* Mesagerul spune, în continuare, că Oedip a fost „adus" la locul potrivit (1260, *ca şi cum ar fi fost condus de cineva)*; cu alte cuvinte, i se atribuie clarviziune temporară de origine supranaturală.

26. Platon, *Tim.,* 71 E. Vezi şi Aristotel, *div. p. somn.,* 464[a] 24: *a vedea dinainte pe unii dintre cei rătăciţi.*
27. Heraclit, fr. 92 D: *Sibila, prin gura ei delirantă, profeţeşte lucruri care nu provoacă rîsul, neînfrumuseţate de podoabe ori de miresme,*

iar prin vocea ei, aţîţată de zeu, străbate o mie de ani.' Contextul fragmentului din Plutarh *(Pyth. or.,* 6, 397 A) ne permite să susţinem cu certitudine că grupul de cuvinte *aţlţată de zeu* face parte din citat şi că zeul menţionat este Apolo (vezi şi Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme,* 6, n. 1).
28. *Psyche,* trad. engl., 260, 289 şi urm. ,
29. Opinia lui Eohde este încă acceptată, de exemplu de Hopfner în *P.-W., arta de a face profeţii*; E. Fascher, npocprJTrig [Profetul], 66; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 60; Oesterreich, *Possession,* 311. *Contra*: Farnell, *Cults,* IV. 190 şi urm.; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen,* II, 30; Nilsson, *Geschichte* I, 515 şi urm.; Latte, „The Corning of Pitia", *Harv. Theol. Rev.,* 33 (1940) 9 şi urm. Profesorul Parke, *Hist. ofthe Delphic Oracle,* 14, împărtăşeşte părerea potrivit căreia Apolo a preluat-o pe Pitia de la oracolul primitiv al Pămîn-tului de la Delfi, pe motivul că aceasta ar constitui o explicaţie pentru sexul ei (ar fi fost de aşteptat ca Apolo să aibă un preot de sex masculin); dar acest argument a fost combătut pe bună dreptate, cred, de Latte.
30. Euripide îl face pe Tiresias să susţină că Dionysos este, printre altele, un zeu al profeţiei extatice (Sa., 298 şi urm.); din *Hdt.* ,7111 reiese că mediumnitatea cu transă de tip feminin era într-adevăr practicată la oracolul trac al zeului în ţinutul Satrae (vezi şi Eur., *Hec.,* 1267, unde e numit *ghicitorul trac).* în Grecia, însă, Dionysos a găsit un zeu mantie care pusese stăpînire pe acest domeniu şi astfel a renunţat la funcţie sau, oricum, a lăsat[1]© pe planul doi. în
, perioada romană zeul a avut un oracol prin transă (cu un preot de sex masculin) la Amphikleia în Phocis (Paus., 10.33.11; *IG* LX. 1 218); dar acest lucru nu apare atestat mai devreme şi cultul are trăsături orientalizate (Latte, *loc. cit.* 11).
31. Phoenicia: Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder zum A.T.,* I. 225 şi urm. Hittiţi: A. Gotze, *Kleinasiatische Forschungen,* I. 219; O.R. Gurney, „Hittite Prayers of Mursili" II, „Liverpool Annals", XXVII. Vezi şi C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (Schweich Lectures, 1945), 20 şi urm. Există şi o serie de oracole asiriene datînd din timpul domniei lui Esarhaddon, în care zeiţa Ishtar vorbeşte prin gura unei preotese (în transă ?) al cărei nume este dat: vezi A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites,* 42 şi urm. Ca şi *profeţii inspiraţi* din Platon, *Apoi.,* 22 c, se spune despre astfel de profeţi că „spun ceea ce nu ştiu" (A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites,* 25). Gadd e de părere că profeţia extatică este, în general, mai veche decît prezicerea ca meserie („oracolele şi profeţia tind să se stabilizeze în practici ale prezicerii formale"); iar Halliday este de aceeaşi părere *(Greek Divination,* 55 şi urm.).
32. Nilsson, *Greek Popular Religion,* 79, îl urmează pe B. Hrozny, *Arch. Or.,* 8 (1936) 171 şi urm. Din păcate, varianta „Apuluuas", pe care Hrozny pretinde că a descifrat-o într-o inscripţie hieroglifă hittită, este contrazisă de alţi savanţi competenţi în acest domeniu; vezi R.D. Barnett, *JHS,* 70 (1950) 104,

Filosofia greacă pînă la Platon, voi. I, p. a Ii-a, trad. de Adelina Piatkovski, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

33. Vezi şi Wilamowitz, „Apollon", *Hermes,* 38 (1903) 575 şi urm.; *Glaube,* I. 324 şi urm.; şi (pentru cei ce nu citesc nemţeşte), conferinţa lui de la Oxford despre Apolo (1908), tradusă de Murray.
34. Claros, Paus., 7.3.1; Branhizii (Didyma), *ibid.,* 7.2.4, cf. C. Picard, *Ephese et Claros,* 109 şi urm!
35. Cf. discuţia lui Farnell, *Cults,* IV. 224. Mărturiile antice sînt culese *ibid.,* 403 şi urm.
36. Hdt., I. 182, vezi şi A.B. Cook, *Zeus,* II. 207 şi urm. şi Latte, *loc. cit.*
37. Astfel Curtius, Meillet, Boisacq, Hofmann. Cf. Platon, *Phaidros* 244 c, şi Eur., *Ba.,* 299.
38. *Od.,* 20.351 şi urm. Nu pot fi de acord cu Nilsson, *Gesch.* I. 154, că această scenă este *dichterisches Schausen, nicht das sogenannte zweite Gesicht* [o prezentare poetică, nu aşa-numitul al doilea chip]. Paralela cu simbolismul viziunii celte, observată de Monro *ad loc.* este prea frapantă pentru a fi întîmplătoare. Vezi şi Esch., *Eum.,* 378 şi urm. *Urgia săvîrşită ftlfiie-n juru-i, ca un amurg peste casa lui coboară bezna deasă / O mult îndurerată faimă-l însoţeşte*,* iar pentru viziunea simbolică a sîngelui, Hdt., 7.140.3, pasajul din Plutarh citat în nota următoare, şi *Njals Saga,* c. 126.
39. Plut., *Pyrrh.,* 31: *şi în oraşul Argienilor preoteasa lui Apolo din Lycia a năvălit pe drum strigînd că vede cetatea plină de morţi şi de crime.*
40. Putea fi provocat într-un moment sau un anotimp stabilit, numai prin folosirea unui mijloc analog „globului de cristal" medieval. Poate astfel se şi întîmpla la oracolul minor apolinic din Kyaneai în Lycia, unde Pausanias spunea că este posibil *ca cineva care se uita în ftntînă să vadă tot ceea ce doreşte.*
41. *EVQEOC;* nu înseamnă niciodată că sufletul a părăsit trupul şi că este „în Dumnezeu", cum pare să sugereze Rohde în unele locuri ci, întotdeauna, că trupul are un zeu în el, căci £jii)juxoq [însufleţit] înseamnă tj;oxr) [conţine suflet] (vezi Pfister în *Pisciculi F.J. Doelger dargeboten* [Miinster, 1939], 183). Nu pot fi de acord nici cu părerea potrivit căreia Pitia a devenit *tvQzoc,* [inspirată] numai în sensul că se află „într-o stare de har ca

rezultat al îndeplinirii unor rituri" şi că „extazul ei inspirat" este invenţia lui Platon, după cum susţinea recent P. Amandry într-un studiu riguros şi erudit, *La Mantique apollinienne ă Delphes* (Paris, 1950), 234 şi urm., care, din păcate, a apărut prea tîrziu ca să-l pot folosi în acest capitol. Pe bună dreptate el respinge imaginea Pitiei „cuprinse de frenezie" din Lucan şi din tradiţia vulgară; argumentul său este însă viciat de presupunerea răspîndită încă printre cei care nu au văzut niciodată un „medium" în transă, că „posesiunea" este neapărat o stare de excitare isterică. Tot aşa pare să nu înţeleagă şi fragmentul din *Phaidros* 244 B; fragmentul nu înseamnă în nici un caz că în afară de cuvintele rostite în transă de Pitia ea mai emitea oracole (de calitate inferioară) în stare normală aoKppovoucra [avînd spiritul sănătos], ci doar că, în afară de mediumnitate, nu avea nici un dar deosebit (cf. n. 53 *infra).*

Eschil, *Eumenidele,* trad. Alex. Miran, *apud Eschil, Sofocle, Euripide,* Ed. Univers, Bucureşti, 1982.

42. Ar., *apud* Sext. Emp., *adv. dogm.,* 3.20 şi urm. = fr. 10 Rose (cf. Jaeger, *Aristotle,* trad. engl, 160 şi urm.), *Probi.,* 30, 954[a] 34 şi urm.; R. Walzer, „Un frammento nuovo di Aristotele", *Stud. ital. di FU. Class.* N.S. 14 (1937) 125 şi urm.; Cic, *de divin.,* I 18, 64, 70, 113; Plut., *def. orac,* 39 şi urm., 43 IE şi urm. Cf. Rohde, *Psyche,* 312 şi urm.

43. Unii scriitori (de exemplu Farnell, *Greece and Babylon,* 303) consideră termenii „şamanism" şi „posesiune" sinonimi. Dar trăsătura caracteristică a şamanismului nu este intrarea unui spirit străin în şaman, ci eliberarea spiritului şamanului, care părăseşte trupul şi porneşte într-o călătorie mantică sau „psihică". Este posibil ca fiinţe supranaturale să-l ajute, dar personalitatea proprie este elementul decisiv. Cf. Oesterreich, *op.cit,* 305 şi urm., şi Meuli, *Hermes,* 7,0 (1935) 144. Profeţii greci de tip şamanic sînt discutaţi în cap. V. Cf. Minuc. Felix, *Oct.,* 26 şi urm. şi fragmentele adunate de Tambornino, *de antiquorum demonismo (RGW* VII, 3).

45. *Deus inclusus corpore humano iam, non Cassandra, loquitur* [Nu Casandra, ci zeul ascuns în trupul omului vorbeşte], spune Cicero *{de divin.* I. 67) referindu-se la o veche tragedie latină, probabil *Alexandru* de Ennius. Eschil o prezintă pe Casandra mai degrabă ca pe o clarvăzătoare decît ca pe un medium; ideea de posesiune apare însă în *Agam.,* 1269 şi urm., cînd Casandra îşi priveşte propria acţiune de a se despuia de simbolurile profeţiei (1266 şi urm.) ca pe o acţiune a lui Apolo. Despre posesiunea Sibilei de către Apolo şi cea a lui Bakis de către nimfe, vezi Rohde, *Psyche,* IX, n. 63. (Mă îndoiesc că Rohde are dreptate atunci cînd susţine că Bakis a fost, iniţial, un titlu generic, descriptiv, ca aifkjAAcc [sibila], *ibid.,* n. 58. Atunci cînd Aristotel vorbeşte despre *Sibile şi Bachide şi toate care sînt inspirate de zei* [Probi., 954[a] 36] şi Plutarh despre *sibilele şi Bachidele acestea [Pyth. or.,* 10, 399[A]], ei se referă probabil la „persoane ca Sibila şi Bakis". Termenul EupoK/\eîq [ghicitori] a fost folosit în mod similar. [Plut., *def. orac.* 9, 414 E; X Platon, *Sof.,* 252 c]; dar Euricles a fost cu siguranţă un personaj real. Iar cînd Philetas, *apud* Ar., *Pax* 1071, deosebeşte trei tipuri diferite de BCJKISÎC; [Bakides] el foloseşte doar un expedient curent al învăţaţilor din Alexandria pentru a împăca afirmaţii inconsecvente despre aceeaşi persoană. Pretutindeni Bakis apare ca un profet individual.)

46. Platon îi numeşte *Qeondvizu;* [profeţi inspiraţi] şi xPicwSoi [prezicători] *{Apoi.,* 22 c, *Meno,* 99 c), sau xpn°w8oî [ghicitori] şi jjdvTEiq GETOI [profeţi inspiraţi] *{Ion* 534 c). Ei cad în *ivQooaiaa\iâq* [inspiraţie divină] şi emit (într-o stare de transă ?) adevăruri despre care nu ştiau nimic, deosebindu-se astfel limpede atît de *\iavrzic,* [profeţii] care „au încredere în păsări" *{Phil.,* 67 B), cît şi de acei Xpr)C|JoAdyoi [prezicători] care doar citează sau expun vechi oracole. Platon nu spune nimic care să indice că au un statut oficial. Vezi Fascher, ripo(prj-rr|c; [Profetul], 66 şi urm.

47. Plut., *def. orac,* 9, 414 E, ventrilocii, ghicitorii din vechime sînt numiţi acum pythoni: Hesych., s.v. *ventriloc; celui pe care unii îl numeau ventriloc, alţii ghicitor ventriloc... noi îi zicem acum python.* Termenul cel mai demn, *cel care ghiceşte din piept* provine din AixuaÂtuTi'5E<; [Captivele] de Sofocle, fragm. 59 P. Despre mediumni-tatea particulară în antichitatea tîrzie vezi An. II, 255 şi urm.

48. Ar., *Vesp.,* 1019, şi scoliast; Platon, *Sof,* 252 c şi scoliast.

49. EVTog uTTO(pG£yyd|i£vov [Vorbind cu voce joasă dinăuntru], Platon, *loc. cit.* L.-S. este de părere că uTfo<p0£yyd|i£vov înseamnă „a vorbi încet"; dar celălalt sens (a adăuga la ceea ce s-a spus) pe care îl acceptă Cornford, se potriveşte mai bine cu contextul.

50. După cum remarcă Starkie *ad loc,* Ar., *Vesp.* 1019 nu se referă neapărat la ventrilochism în sensul pe care îl acordăm astăzi cuvîn-tului, iar în alte părţi este exclus definitiv. Vezi Pearson despre Sof. fr.

59.
51. Plut., *def. orac, loc. cit.,* în care starea lor de posesiune este comparată cu starea care se atribuie de obicei Pitiei, deşi nu este limpede cît de largă este cuprinderea comparaţiei. Scoliast al lui Platon, *loc. cit.* că demonul aţîţat *îi vorbeşte acestuia despre viitor.* Afirmaţia lui Suidas, potrivit căreia chemau sufletele morţilor nu trebuie crezută; este luată din I Sam. 28 (vrăjitorea din Endor) şi nu, cum susţine Halliday, de la Philocorus.
52. Hipp., *Epid.,* 5.63 (= 7.28), *respira gîfiit, din rărunchi, şi scotea un şuierat din piept, cum fac cei numiţi ventriloci.* Un observator critic al celebrului „medium", doamna Piper, declară că, în plină transă, „respiraţia este mult mai grea decît cea normală şi şuierătoare" şi sugerează că „această profundă modificare a respiraţiei, cu o oxigenare mai mică a creierului... este probabil factorul prin intermediul căruia conştiinţa normală este scoasă din funcţiune" (Amy Tanner, *Studies in Spiritualism,* 14, 18).
53. *Plut.,Pyth. orac,* 22, 405 c. Aelius Aristide,*orat.* 45.11 Dind., spune că Pitiile nu au, în stare normală, nici un fel de err ierni fir] [ştiinţă], iar în transă nu folosesc nici măcar cunoştinţele pe care le posedă. Tacitus afirmă că profetul inspirat din Claros era: *ignarus plerum-que litterarum et carminum* [deseori neştiutor al învăţăturilor şi cuvintelor magice] *{Annals.,* 2 : 54).
54. Ambele tipuri apar în cazul posesiunii teurgice (vezi An. II, p. 257). Ambele erau cunoscute de Ioan Cassian în secolul al IV-lea î.H. : „unii demonizaţi" spune el, „sînt atît de excitaţi încît nu iau în consideraţie ceea ce fac sau spun; dar alţii ştiu şi îşi aduc aminte după aceea" *{Collationes patrum.* 7.12). Ambele apar, de asemenea, în posesiunea triburilor sălbatice şi în mediumnitatea spiritistă.
55. Mărturia lui Aelius Aristide este limpede şi neambiguă în ceea ce priveşte preoteasa din Dodona: după aceea, nu mai ştia nimic din ce spusese *{orat.,* 45.11). Ceea ce spune despre Pitii este mai puţin explicit; se întreabă în legătură cu ele: *Ce meşteşug mai ştiu atunci (deoarece au ieşit din starea lor normală), dacă nu sînt în stare să păstreze şi să-şi amintească?* (45.10). Ca să fim exacţi, aceasta nu înseamnă altceva decît că nu îşi amintesc *de ce* au spus ceea ce au spus. Limbajul folosit de alţi scriitori despre Pitii este prea vag pentru a permite vreo concluzie sigură.
56. Plut., *def. orac,* 51, 438 c: *Căci nu le stabileşte pe toate, nici pe acestea, după forţa spiritului...* (afirmaţia este generală, dar trebuie s-o includă pe Pitia, cum arată contextul.)
57. *Ibid.,* 438 B : *fiind plină de un spirit mut şi rău.* Spirite „mute" sînt cele care refuză să-şi dea numele. (Lagrange despre Marcu 9:17; Campbell Bonner, „The Technique of Exorcism", *Harv. Theol. Rev.,* 36 [1943], 43 şi urm.) „O exaltaţie mută" (Flaceliere) nu are sens.

GRECII ŞI IRAŢIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

58. âvEÎÂovTO... £|i(ppova [Kăspunzînd... cu prudenţă]. Aceasta este interpretarea tuturor MSS şi înţelesul este destul de clar. Citînd pasajul în altă parte *(Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray,* 377) am fost neatent şi am acceptat «ippovct [smintit] al lui Wyttenbach.
59. Eu însumi am văzut un medium amator prăbuşindu-se în acelaşi fel în timpul unei transe, dar nu cu aceleaşi rezultate fatale. Pentru cazuri de posesiune care au dus la moartea mediumului, vezi Oesterreich, *op.cit.,* 93, 118 şi urm., 222 şi urm. 238. Presupunerea lui Flaceliere, potrivit căreia moartea Pitiei s-a datorat probabil inhalării de „vapori" mefitici (care dacă ar ucide, ar ucide pe loc, afectînd în orice caz şi pe alte persoane prezente) mi se pare greşită. Scena imaginară prezentată de Lucan a morţii unei alte Pitii *(Phars.,* 5161 şi urm.) i-a fost probabil sugerată de incidentul relatat de Plutarh, care a avut loc în jurul anilor 57-62 î.H. (J. Bayet, *Melanges Grat,* I. 53 şi urm.).
60. Se poate spune că textul dovedeşte riguros că preoţii şi consultanţii erau în raza auditivă (R. Flaceliere, „Le Fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque", *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes ă Gând* [Etudes d'archeologie greque], 21 [1938] 69 şi urm.). Dar nu oferă nici un sprijin adevărat punctului de vedere al lui Flaceliere, potrivit căruia Pitia era separată de ei de o uşă sau de o perdea. Iar expresia Sixnv *iwc, £-nziyo\i£vr\c,* sugerează mai degrabă o impresie vizuală: ea *s-a clătinat ca o corabie pe furtună.* Nu pot ajunge la vreo apreciere sigură despre procedura de la Delfi în perioade mai timpurii; mărturia litarară este sau înnebunitor de vagă sau imposibil de reconciliat cu descoperirile arheologice. Tacitus sugerează în relatarea sa *(Ann.* 2.54) şi Iamblihos *(de myst.* 3.11) afirmă categoric că la Claros profetul inspirat nu era vizibil. Dar la oracolul lui Apolo, în Beoţia, chiar consultanţii îl aud pe inspiratul TTpd|iavTig [profet] vorbind şiîşi notează cuvintele lui (Hdt., 8.135).
61. Plut., *Q. Conv.,* 1.5.2, 623 B: *Desigur, inspiraţia divină se dă pe faţă şi schimbă corpul şi vocea*

celui obişnuit şi liniştit. Tonul vocii cu care vorbea „cel posedat" era unul din simptomele din care purificatorii trăgeau concluzii despre spiritul care îl poseda (Hipp., *morb. sacr.* 1, VI, 360.15 L). Pretutindeni se menţionează că „posedaţii" vorbesc cu vocea schimbată: vezi Oesterreich, *op.cit,* 10, 19-21, 133, 137, 208, 247 şi urm., 252, 254, 277. La fel vorbea celebra doamnă Piper atunci cînd era „posedată" de un spirit masculin, „cu o voce masculină uşor răguşită" *(Proc. Society for Psychical Research,* 8.127).

62. Cf. Parek,*Hist. of the Delphic Oracle,* 24 şi urm., şi Amandry,*op.cit.,* cap. XI-XIII, în care se discută mărturiile antice în legătură cu aceste probleme. Contactul cu copacul sacru al unui zeu, ca mijloc de provocare a stării de epifanie, datează probabil din vremuri minoice (B. *Al, Mnemosigne,* ser. III, 12 [1933] 215). Despre tehnicile folosite în antichitatea tîrzie pentru a produce transa, vezi An. II, pp. 256 şi urm.

63. Oesterreich, *op.cit,* 319, n. 3.

64. Despre Claros vezi Maximus din Tyr, 8.1 C, Tac, *An.,* 2.54, Pliniu, *N.H.,* 2.232. Observaţia lui Pliniu că băutul apei scurtează viaţa celui ce o bea este probabil o simplă explicaţie (raţională) a credinţei,

atît de răspîndite, potrivit căreia persoanele care vin în contact cu supranaturalul mor în plină tinereţe. Nu se ştie precis cum se petreceau lucrurile la Branhizii, dar existenţa unui izvor cu proprietăţi profetice a fost confirmată de o inscripţie (Wiegand, *Abh. Beri. Akad.,* 1924, Haft I, p. 22). în legătură cu alte izvoare despre care s-a spus că produc nebunia, vezi şi Halliday, *Greek Divination,* 124 şi urm. Pentru metoda extrem de primitivă folosită la Argos, vezi Paus. 2.24.1; are multe paralele sălbatice (Oesterreich, *op.cit.,* 137, 143 şi urm. Frazer, *Magic Art,* I. 383).

65. Wilamowitz, *Hermes,* 38 (1904) 579; A.P. Oppe, „The Chasm at Delphi", *JHS,* 24 (1904) 214 şi urm.

66. Oppe, *loc. cit.*; Courby, *Fouilles de Delphes,* II, 59 şi urm. Presupun, însă, că credinţa în existenţa unei falii sub templu este mult mai veche decît teoria vaporilor şi a oferit o explicaţie plauzibilă raţionaliştilor, în *Ho.,* 953, corul se adresează lui Apolo ca *unuia ce are o mare văgăună în pămînt,* şi expresia corespunzătoare de la 807, *cel care locuieşte în adîncitura cea mare de pămînt,* se referă după părerea mea tot la Apolo. Pare a fi un mod ciudat de exprimare dacă poetul se referă doar la prăpastia Pleistos; templul nu este în fundul rîpei, ci deasupra ei. Este mai degrabă un limbaj tradiţional din vremea oracolului Pămîntului; pentru implicaţiile sale vezi şi Hes., *Theog.,* 119: *măruntaiele întunecate ale pămîntului din adînc.* Eschil, *Prometeu înlănţuit,* măruntaiele pămîntului... în Hades Pind.,*Pyth.,* 4.44: *Deschizătura de pămînt a Hadesului.* Deschizătura care a fost interpretată mai tîrziu ca un canal pentru vapori (Strabon, 9.3.5, p. 419: *Deasupra deschizăturii era aşezat un trepied înalt, pe care se urca Pitia şi profeţea prin spiritul care pusese stăpînire pe ea). A* fost conceput iniţial ca o alee a viselor.

67. De exemplu, Leicester B. Holland, „The Mantie Mechanism of Delphi", *AJA,* 1933, 201 şi urm.; R. Flaceliere, *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes â Gând,* 2 (1938) 105 şi urm. Vezi, *contra,* E. Will, *Bull. Corr. Hell,* 66-67 (1942-1943) 161 şi urm., şi, recent, Amandry, *op.cit,* cap. XIX.

68. Hdt., 6.66; vezi Paus., 3.4.3. Pleistoanax a fost acuzat de a fi mituit tot pe Pitia în altă împrejurare mai tîrzie (Tuc, 5.16.2). Tucidide este poate mai vag în exprimare, dar Herodot dă şi numele acelei Pitia. Scepticul însă este liber să considere spusele lui Herodot drept o versiune delfică „aranjată" a celor întîmplate. (Amandry nu ia în seamă aceste pasaje şi înclină să o privească pe Pitia ca un simplu accesoriu, *op.cit.,* 120 şi urm.)

69. Parke, *op.cit.,* 37. Fascher, făcînd deosebirea dintre profeţia la greci şi profeţia la evrei, se îndoieşte că „adevărata profeţie era posibilă în interiorul unei instituţii" *(op.cit,* 59); iar în legătură cu răspunsurile privitoare la problemele de ordin public, îndoiala lui pare justificată. Replicile la întrebări de ordin particular - care au constituit, probabil, majoritatea în toate perioadele deşi s-au păstrat foarte puţine exemplare autentice - au fost poate mai puţin influenţate de politica instituţională.

70. Forma versificată, care nu mai era folosită în vremea lui Plutarh, este, cu siguranţă, cea mai veche; unii susţin că hexametrul a fost inventat chiar la Delfi (Plut., *Pyth. orac,* 17, 402 D; Pliniu, *N.H.,*

7.205 etc). Strabon afirmă că Pitia însăşi vorbea unori în |^ [versuri] (9.3.5, p. 419) şi Tacitus spune acelaşi lucru despre profetul inspirat de la Claros (AM/I., 2.54). Există rezerve cu privire la afirmaţiile lui Strabon şi Tacitus (cele mai recente sînt cele exprimate de Amandry, *op.cit.,* 168), dar ele sînt

foarte plauzibile. Lawson cunoştea pe un profet grec modern „fără îndoială nebun" care avea „un dar extraordinar de a face conversaţie în formă versificată chiar dacă nu foarte poetică" *(op.cit,* 300). Iar misionarul american Nevius a auzit, în China, o femeie „posedată" improvizînd versuri ore în şir. „Tot ce spunea era în versuri ritmate şi cîntate pe o melodie invariabilă... Ni s-a părut imposibil ca acest şir de cuvinte rapid, perfect uniform şi continuu să fi fost premeditat sau contrafăcut" (J.L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes,* 37 şi urm.). La popoarele semitice antice „recitarea de versuri era semnul de intrare în contact cu spiritele" (A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semintes,* 245). De fapt, vorbirea automată sau inspirată are tendinţa de a adopta pretutindeni tipare versificate (E. Lombard, *De la glossolalie,* 207 şi urm.). De obicei, însă, spusele Pitiei erau versificate de alţii; Strabon, *loc. cit.,* vorbeşte despre poeţi angajaţi în acest scop, iar Plutarh, *Pyth. orac.* 25, 407 B, menţionează suspiciunea că, în vremuri mai vechi, aceştia îşi depăşeau uneori atribuţiile. Existenţa unui xPT^oypatpiov (birou de înregistrare sau de compunere a răspunsurilor?) la Branhizii în secolul II î.H. este atestată prin inscripţii *(Rev. de Phil.,* 44 [1920] 249,251); iar la Claros funcţiile de npocpri'Tri? (medium?) şiBeoTmoSwv (versificator?) erau funcţii deosebite, cel puţin în vremea romanilor (Dittenberger, *OGI,* II, nr. 530). O prezentare interesantă a întregii problematici este cea a lui Edwyn Bevan în *Dublin Review,* 1931.

71. Grecii erau foarte receptivi la posibilitatea fraudei în unele cazuri: instrumentele zeului erau supuse greşelii. Dar aceasta nu le zdruncina credinţa în existenţa inspiraţiei divine; pînă şi Heraclit, cel care dispreţuia elementele superstiţioase din religia contemporană, o accepta (fr. 93), iar Socrate apare ca un credincios foarte sincer. Despre atitudinea lui Platon, vezi *infra,* cap. VII, pp. 187 şi urm., 191 şi urm. Aristotel şi şcoala sa, respingînd prezicerea inductivă, susţineau, ca şi stoicii, evOouaiaaiidţ [inspiraţia divină]; teoria potrivit căreia era £|icpuTo<; [naturală] sau provocată de vapori nu infirma caracterul ei divin.

72. Aşa a fost de la început; oracolului din Delfi i s-a promis o parte din amenzile care urmau să fie plătite de colaboratori (Hdt., 7.132.2) şi a primit o parte din pradă după Plataea *(ibid.,* 9.81.1); vetrele pîngărite de invadator au fost reaprinse, la porunca oracolului, de la cea a lui Apolo (Plut., *Aristides* 20).

73. Menţionăm că sistemul cel mai apropiat de o organizare eclesiastă transcendînd statul-cetate individual a fost sistemul t!;r|yriTca TTuGdxpr|OT0i [interpreţilor oracolului lui Apolo pitianul] care au prezentat legea sacrală apolinică la Atena şi, fără îndoială, şi în alte părţi (vezi Nilsson, *Gesch.,* I. 603 şi urm.).

74. Eschil, *Eum.,* 616 şi urm.: *Pentru tot ce am prezis cîndva, de pe tronul meu profetic, despre bărbat, femeie sau cetate, am primit poruncă de la Zeus, părintele Olimpienilor.*

75. Cic, *de divin.,* 2.117: „quando ista vis autem evanuit? an postquam homines minus creduli esse coeperunt?" [Cînd însă a dispărut această forţă, dacă după aceea oamenii au devenit mai puţin încrezători ?]. Despre bazele sociale ale schimbărilor în credinţa religioasă, vezi Kardiner, *Psychological Frontiers ofSociety,* 426 şi urm. Este semnificativ faptul că tensiunile sociale şi angoasele nevrotice crescînde ale Imperiului tîrziu au fost însoţite de o reînviere a interesului în oracole: vezi Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike.*

76. Ivan M. Linforth, „The Corybantic Rites in Plato", *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology,* voi. 13 (1946), nr. 5; „Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 DE", *ibid.,* nr. 6.

77. „Maenadism in the Bacchae", *Harv. Theol. Rev.,* 33 (1940) 155 şi urm. Vezi anexa I a cărţii noastre.

78. Cf. Eur., *Ba.,* 77, şi Varo *apud* Serv. ad Virg., *Georg.,* 1.166: ^*Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant"* [Cei liberi ajungeau la lucrurile divine ale tatălui pentru purificarea sufletului]. Ar trebui poate făcută legătura cu cultul lui *Aiovoaoc,* îonpdi; [Dionysos vindecătorul] despre care se spune că a fost recomandat atenienilor la Delfi (Athen. 22 E, vezi şi 36 B).

79. *Hesiod,Erga,* 614, *Theog.,* 941: Horn.,//., 14.325. Cf. Pindar, fr. 9.4; Bowara (29 S): *cinstirea plină de bucurie a lui Dionysos* şi definiţia funcţiilor lui Dionysos în Eur., *Ba.,* 379 şi urm.: *să ia parte la dansurile în onoarea zeilor, cîntecul flautului aducînd rîsul şi alungind neliniştile.*

80. Vezi şi Eur., *Ba.,* 421 şi urm. şi nota mea *ad loc.* De aici sprijinul primit de cultul dionisiac din partea lui Periandru şi a peisistra-zilor; de aici slabul interes cu care era privit de Homer (cu toate că îi erau cunoscute menadele, //., 22.460), şi dispreţul cu care este considerat de Heraclit (din fr. 14 reiese

limpede atitudinea lui, indiferent de semnificaţia fr. 15).
81. Vezi cap. II, p. 49; iar pentru *Avoioq* [Lysios], An. I, p. 234. Legătura dintre isteria în masă „dionisiacă" şi condiţiile sociale intolerabile este excelent prezentată în articolul lui E.H. Norman „Mass Hysteria in Japan", *Far Eastern Survey,* 14 (1945) 65 şi urm.
82. Cf. *H. Hymn,* 7.34 şi urm. Cred că Dionysos a ajuns protectorul unei arte noi, a artei teatrului, în calitatea sa de Maestru al Iluziilor. Cel mai simplu mod de a înceta să fii tu însuţi este să-ţi pui o mască (cf. Levy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural,* 123 şi urm.). Folosirea măştii în teatru decurge probabil din funcţia ei magică: Dionysos a devenit în secolul al Vl-lea zeul teatrului fiindcă fusese mult timp zeul travestiurilor.
83. Herodot, 4.79.3. Pentru semnificaţia lui *iaivzaQai* [a fi inspirat], cf. Linforth, „Corybantic Rites", 127 şi urm.
84. Pfister a arătat motivele pentru care consideră că expresiile EKcrraaig [rătăcirea spiritului] şi e^iaTaaOai [a-şi pierde simţul] nu au implicat iniţial (cum presupune Rohde) ideea de ieşire a sufletului din trup; ele sînt folosite în mod curent de scriitorii clasici pentru a denota orice schimbare abruptă a dispoziţiei sau a stării sufleteşti („Exstasis", *Pisciculi F.J. dargeboten,* 178 şi urm.). Acesta sînt şi nu mă schimb, spune Pericle atenienilor (Tuc, 2.61.2); nici speranţele nu aduc extazul, spune Menandru (fr. 149); iar în vremea

lui Plutarh oricine îşi putea descrie starea ca fiind în extaz adică, am spune noi astăzi, „nu se simţea în apele sale" sau „era tulburat" (Plut., *gen. Sacr.,* 588 A). Vezi şi Jeanne Croissant, *Aristote et Ies mysteres,* 41 şi urm.
85. [Apollod.] *Bibi.,* 2.2.2. Vezi Rohde, *Psyche,* 287; Boyance, *Le Culte des Muses chez Ies philosophes grecs,* 64 şi urm. Părerea generală a specialiştilor, începînd cu Rohde, este că *înPhaidros,* 244 DE, Platon s-a gîndit la istoria lui Melampus; dar vezi, *contra,* Linforth „Telestic Madness", 169.
86. Boyance, *op.cit.,* 66 şi urm., încearcă să găsească rămăşiţe ale funcţiei catartice iniţiale a zeului (subliniind pe bună dreptate importanţa acestei funcţii) pînă şi la sărbătorile sale atice. Dar argumentele sale rămîn pur speculative.
87. Aceasta reiese din *Legi,* 815 CD, unde Platon descrie şi respinge ca „necivilizate" (ou TTOMTIKOV) unele dansuri „bachice" mimetice, care imită Nimfele, Panii, Silenii şi Satirii şi care erau executate *la anumite purificări şi ceremonii.* Cf. Aristide Quintilianus, *de musica* 3.25, p. 93 Jahn: *în ceremoniile bachice şi în cele asemănătoare cu ele, spuneau că se purifică teama de necunoscut în ceea ce priveşte soarta şi viaţa, în acele petreceri cu cîntece şi dansuri care aveau loc* (citat de Jeanne Croissant, *Aristote et Ies mysteres,* 121). în alte fragmente care sînt uneori citate în legătură cu această problemă, termenul paxxsia [delir bachic] poate fi folosit metaforic pentru orice stare de emoţie: de exemplu, Platon, *Legi,* 79 OE (cf. Linforth, „Corybantic Rites", 132); Esch., *Ho.,* 698, care cred că se referă la Kwjiog 'EpivuEţ [orgia Eriniilor] *(Agam.,* 1186 şi urm., cf. *Eum.,* 500).
88. Eur., *Hip.,* 141 şi urm.; Hipp., *morb. sacr.,* 1, VI, 360.13 şi urm. L.
89. Se credea că Pan provoca nu numai panică (IlaviKdv SeT|ja), dar şi leşinuri şi colapsuri (Eur., *Med.,* 1172 şi 2). Este destul de probabil ca, iniţial, păstorii arcadieni să fi atribuit efectele insolaţiei mîniei zeului păstor; la fel, i se atribuia provocarea panicii, din cauza groazei subite care cuprindea uneori cireada de vite (Tambornino, *op.cit.,* 66 şi urm.). Vezi şi definiţia panicii dată de Suidas, potrivit căreia ea se manifesta *cînd brusc şi caii şi oamenii erau cuprinşi de tulburare* şi observaţia lui Philodemus, TI. GEOÎV [teama zeilor] col. 13 (Scott, *Fragm. Herc.,* nr. 26), care observă că animalele sînt supuse mai mult decît oamenii la Tapetai [tulburări]. Asocierea lui Apolo, Nd|iioq [ocrotitorul turmelor], cunavia [nebunia] are, poate, o origine similară.
90. Eur., Hip., 143 şi urm. vorbeşte ca şi cum ar fi două lucruri distincte; la fel şi Dion. Hal.,*Demosth.,* 22. Dar coribanţii erau iniţial slujitorii Cibelei care, ca şi ei, avea o funcţie tămăduitoare (Pind., *Pyth.,* 3137 şi urm., Diog., *trag.* 1.5, p. 776 N.^{2}; Diodorus, 3.58.2); iar această funcţie include vindecarea [nebuniei] (Dionysos însuşi este „purificat" de nebunia sa de Rhea-Cibele, [Apollod.] *Bibi.,* 3.5.1). Se crede că în vremea lui Pindar riturile erau similare, dacă nu chiar identice, deoarece Pindar a scris £v0povia|io([Întronările] (Suidas) s.v. nfvSapoq ; este firesc să facem legătura, pe de o parte, cu ritul coribantic al 9pdvtuaig sau 9povia|idg [instalării pe tron] descris de Platon, *Euthyd.,211* D şi de Dio Chrys., *Or.,* 12.33, 387 R., iar, pe de altă parte, cu cultul Mamei pe care l-a stabilit chiar Pindar (X Pind.,

91.
Pyth., 3.137; Paus. 9.25.3). Dacă aşa stau lucrurile, putem presupune că ritul coribantic este vlăstarul cultului lui Cibele, care a preluat funcţia tămăduitoare a zeiţei şi a dezvoltat, treptat, o existenţă independentă (cf. Linforth, „Corybantic Rites", 157). TEAETTJ [Ceremonia de iniţiere] anuală a lui Hecate la Egina, deşi atestată doar de scriitori tîrzii (mărturii în Farnell, *Cults,* II, 597, n. 7), este, fără îndoială, veche; se pare că a fost întemeiată de Orfeu (Paus., 2.30.2). Funcţiile sale au fost pesemne catartice şi apotro-paice (Dio Chrys., *Or.,* 4.90). Dar concepţia potrivit căreia specificitatea lor era folosirea pentru vindecarea *nebuniei* pare să se sprijine numai pe interpretarea dată de Lobeck pasajului din Ar., *Vesp.,* 122, SIETTAEUCTEV £Îţ A'iyivav [a plutit spre Egina] ca referindu-se la această TEAETTJ [ceremonie] (Aglaophamus, 242), ceea ce nu este de fapt altceva decît o presupunere plauzibilă.
92. Ar., *Vesp.,* 119; Plut., *Amat,* 16, 758 F; Longinus, *Subl.,* 39.2. Cf. Croissant, *op.cit.,* 59 şi urm.; Linforth, „Corybantic Rites", 125 şi urm. şi *infra* An. I. Similaritatea esenţială a celor două rituri explică de ce Platon poate folosi *a se agita împreună cu coribanţii* şi a *celebra împreună bacanalele* ca sinonime *{Symp.,* 228 B, 234 D) şi poate vorbi de *vindecările de la serbările nebuneşti ale lui Bacchus* cu referiri la ceea ce tocmai a numit *leacurile coribanţilor {Legi,* 790 DE).
93. Platon, *Symp.,* 215 E: *Inima mea saltă şi varsă lacrimi mai mult decît a celor care petrec precum coribanţii.* Sînt de aceeaşi părere cu Linforth şi anume că referirea este legată de efectele ritului, cu toate că efecte similare pot apărea în posesiunea spontană (cf. Menandru, *Theophoroumene* 16-28 K).
94. Platon, *Ion* 553 E: *Cei care se agită precum coribanţii dansează de parcă nu sînt în toate minţile,* Pliniu, *N.H.,* II, 147: *Quin et patentibus dormiunt oculis-lepores multique hominum quos* KopuPavnâv*graeci dicunt* [Iepurii dorm cu ochii deschişi aşa cum fac mulţi oameni pe care grecii îi numesc coribanţi]. Fragmentul nu se poate referi la somnul obişnuit, cum presupune Linforth („Corybantic Rites", 128 şi urm.), deoarece: a) afirmaţia ar fi falsă, ceea ce Pliniu a ştiut probabil; b) e greu de înţeles de ce obiceiul de a dormi cu ochii deschişi trebuie să fie considerat o dovadă a posesiunii. Sînt de acord cu Rohde *{Psyche,* IX, n. 18), că Pliniu se referă la o „stare legată de hipnoză", dansul extatic ritual putînd foarte bine să inducă o asemenea transă în cel care are predispoziţiile necesare; Lucian, *Jup. Trag.,* 30, menţionează Ki'vrma KopupavrwSEi; [agitaţia în felul coribanţilor] printre simptomele transei mantice incipiente. Vezi Plut., *Mul. Virt.,* 13, 249 E (An. I, p. 232) pentru efectele ritualului dionisiac. Teofrast, fr. 91 W.; Platon,*Rep.,* 398 C, 401 A. Cf. Croissant, *op.cit.,* cap. III; Boyance, *op.cit.,* I, cap. VI. Semnificaţia emoţională a muzicii de flaut este ilustrată într-un mod bizar de două curioase cazuri patologice care au ajuns pînă la noi. într-unui din ele, relatat de Galen (VII. 60 şi urm. Kiihn), un pacient, sănătos în alte privinţe, era obsedat de flautişti halucinanţi pe care-i vedea şi auzea zi şi noapte (cf. Aetius, 'IcrrpiKd [Despre medicină], 6.8, şi Platon, *Crito* 540). în celălalt caz, pacientul era cuprins de panică de cîte ori auzea muzică de flaut la o petrecere (Hipp., *Epid.,* 5.81, V. 250 L).

96. *Legi,* 790 E : *temerile pricinuite de temperamentul de dispreţuit al sufletului.* Cf. *H. Orph.,* 39.1 şi urm., în care daimonul coribantic este numit *cel care pune capăt temerilor îngrozitoare.*
97. „Corybantic Rites", 148 şi urm.
98. Vezi *supra,* n. 87. în altă parte Aristide ne spune că cei cuprinşi de inspiraţie divină sînt predispuşi, în general, în lipsa unui tratament potrivit, *la superstiţii şi temeri nejustificate (de musica,* p. 42 Jahn). Dar Croissant are motive să creadă că aceste afirmaţii provin dintr-o sursă peripatetică valabilă, probabil Teofrast *(op.cit,* 117 şi urm.). Se poate observa că „anxietatea" ((ppovTiq) este recunoscută ca un tip special de stare patologică în tratamentul hipo-craticde *morbis* (2.72, VII. 108 şi urm. L); şi că anxietăţi religioase, în special teama de daimoni apar în descrieri clinice, de exemplu Hipp., *Virg.,* 1 (VIII. 466 L) şi [Galen] XIX. 702. Fantezii provocate de un simţ al răspunderii exagerate erau de asemenea cunoscute, de exemplu Galen (VIII. 190) citează melancolici care se identificau cu Atlas, iar Alexandru din Tralles descrie cazul unei paciente care se temea să îndoaie degetul mijlociu ca să nu se prăbuşească lumea (I. 605 Puschmann). Acestea constituie un domeniu de investigaţie interesant pentru un psiholog sau un psihoterapist care posedă cunoştinţe despre lumea antică şi o înţelegere a implicaţiilor sociale ale subiectului său.
99. *Loc. cit, supra,* n. 88.

100. Cum spune Linforth *(op.cit,* 151), nu se afirmă nicăieri clar că dezordinea vindecată de coribanţi ar fi fost provocată de ei. Dar este un principiu general al medicinii magice, în Grecia şi în alte părţi, că numai cel care provoacă o boală ştie să o vindece (o Tpoj'aaţ Kai *iăoEiai [cel care răneşte şi vindecă])*; de aici decurge importanţa acordată descoperirii naturii acelei puteri care îl posedă pe bolnav. Pentru efectul catartic cf. relatarea interesantă a lui Areteu despre £v0£oq |iavia [o nebunie inspirată de zei] *(morb. chron.,* 1.6. *fin.)* în care cei suferinzi îşi taie propriile mădulare, *ca şi cum ar fi fost cerut chiar de zei, se lasă în voia închipuirii pioase.* După această experienţă sînt *bucuroşi, nepăsători, ca şi cum s-ar fi dedicat zeului.*
101. Ar., *Vesp.,* 118 şi urm. Vezi *supra,* n. 91.
102. Platon, *Ion,* 536 c. Din cele două păreri emise în text, prima corespunde în linii mari cu cea a lui Linforth *(op.cit.,* 139 şi urm.), deşi s-ar putea ca el să nu accepte termenul *anxiety-state* [stare de anxietate]; iar cea de a doua la Jahn *(NJbb* Supl. - Voi. X [1844] 231). După cum spune Linforth, este „greu de acceptat noţiunea unei credinţe împărţite în cadrul unei singure ceremonii religioase", însă teoria lui Jahn se sprijină, cred, nu numai pe folosirea lui KopupavTiSv [a se agita precum coribanţii] în alte părţi la Platon, ci şi pe *Legi* 791 A, unde, în legătură cu *leacurile coriban-ţilor,* Platon vorbeşte despre pacienţii vindecaţi ca despre *cei care dansau şi cîntau din flaut în faţa zeilor, pe care toţi îi cinsteau şi cărora le aduceau frumoase jertfe.* Linforth demonstrează că există aici o tranziţie „de la particular la general, de la primele rituri coribantice la întreaga clasă de rituri implicînd nebunia" *(op.cit.,* 133). Dar cea mai firească interpretare a celor două fragmente, luate împreună, este cea potrivit căreia ritul coribantic include (1)

o diagnoză muzicală (2) un sacrificiu din partea fiecărui pacient adus zeului la a cărui muzică a reacţionat şi respectarea semnelor prevestitoare (3) dansul celor ale căror sacrificii au fost acceptate şi la care se credea că iau parte zeităţile calmate (impresionate poate de preoţi ?). O astfel de interpretare ar da un sens mai precis frazei curioase din *Symp.* 215 C, în care ni se spune că melodiile atribuite lui Olympos şi Marsyas „sînt capabile ele însele [adică fără să fie însoţite de dans, cf. Linforth, *op.cit.,* 142] să provoace posesiunea dezvăluindu-i pe *cei care au nevoie de zei şi de ceremonii* (s-ar părea că se referă la aceleaşi persoane care sînt descrise ca agitîndu-se în felul coribanţilor la 215 E)". Pe baza acestor sugestii, ei ar fi cei care sînt numiţi *cei care se agită în felul coribanţilor* în *Ion* 536 c, iar ambele pasaje s-ar referi la primul stadiu, cel de diagnosticare, al ritului coribantic.
103. în perioada elenistică şi în cea creştină diagnoza (obligînd spiritul care a pătruns în om să-şi destăinuie identitatea) era, de asemenea, o primă condiţie pentru un exorcism reuşit: vezi Bonner, *Harv. Theol. Rev.* 36 (1943) 44 şi urm. Pentru sacrificii în vederea vindecării nebuniei cf. Plaut, *Men.* 288 şi urm. şi Varro, *R.R.* 2.4.16.
104. Platon, *Euthyd.,* 277 D: *căci şi acolo sînt dansuri şi copii dacă într-adevăr celebrează* (comentat de Linforth, *op.cit.,* 124 şi urm.). Mi se pare că recurgerea la experienţa, *rejeĂea^ivoQ* [de a fi iniţiat] nu poate fi firească decît venind de la cineva care este el însuşi T£T£A£aji£voq [iniţiat].
105. Vezi cap. VII, p. 188.
106. Platon, *Legi,* 79 1 A; Arist., *Pol.,* 1342[a] 7 şi urm. Cf. Croissant, *op.cit.,* 106 şi urm.; Linforth, *op.cit.,* 162.
107. Aristoxenus, fr. 26 Wehrli; cf. Boyance, *op.cit,* 103 şi urm.
108. Teofrast, fr. 88 Wimmer (= Aristoxenus, fr. 6), pare să descrie un tratament muzical (cu flautul) efectuat de Aristoxenus, cu toate că sensul este obscur din cauza alterării textuale. Cf. şi Aristoxenus, fr. 117 şi Martinus Capella, 9, p. 493 Dick: *ad affectiones animi tibias Theophrastus adhibebat... Xenocrates organicis modulis lymphaticos liberabat* [Teofrast folosea fluierele pentru bolile sufletului... iar Xenocrate îi potolea pe cei ce delirau cu melodii intonate de instrumente muzicale].
109. Teofrast, *loc. cit* El pretindea, dacă relatările sînt corecte, că muzica este bună pentru starea de leşin, pentru pierderea raţiunii, pentru sciatică (!) şi epilepsie.
110. Censorinus, *de die natali* 12 (cf. Celsus, III. 18); Caelius Aurelia-nus (de exemplu Soranus), *de morbis chronicis* 1.5. Teoriile medicale antice despre nebunie şi tratamentul ei sînt rezumate în mod competent în lucrarea lui Heiberg, *Geisteskrankheiten im klass. Altertum.*
111. *Od.,* 8.63 şi urm. Muzele l-au orbit şi pe Thamyris, //., 2.594 şi urm. Pericolul întîlnirii cu ele este uşor de înţeles, dacă specialiştii au dreptate să facă legătura dintre |iooaa [muză] şi *mons* şi să le considere la origine nimfe de munte, deoarece dintotdeauna s-a crezut că întîlnirea cu o nimfă este

periculoasă.
112. Hesiod, *Theog.,* 94 şi urm.
113. *II.,* 3.65 şi urm. *Nu-s doar de zvîrlit aste daruri de cinstei Date de zei, dară volnic de nimeni nicicînd dobîndite.*

114. Cf. W. Marg., *Der Character in der Sprache der friihgriechischen Dichtung,* 60 şi **urm.**
115. *II.,* 11.218, 16.112, 14.508. Ultimul fragment a fost privit ca o adăugire tîrzie, atît de criticii alexandrini cît şi de cei moderni; toate folosesc o formulare convenţională. Chiar dacă apelul la muze este convenţional, faptul că apare la acea vreme rămîne un indiciu semnificativ pentru înţelesul iniţial al „inspiraţiei". La fel Phemius pretinde că a primit de la zei nu numai talentul său poetic, ci însăşi povestirile sale *(Od.,* 22.347 şi urm., cf. cap. I, p. 20). Cum afirmă pe bună dreptate Marg *(op.cit.,* 63) *„die Gabe der Gottheit bleibt noch auf das Geleistete, das dinghafte* epyov *ausgerichtet"* [darul Zeităţii rămîne încă îndreptat asupra obiectualităţii, asupra *lucrului în sine].* Corespunde cu ceea ce Bernard Berenson a numit „energia intrinsecă a creionului, care adesea ştie mai bine şi mai mult decît persoana care o mînuieşte".
116. *II.,* 2.484 şi urm. Muzele erau fiicele Memoriei şi locuiau într-un loc numit Mvnm [Amintirile] (Plut., *Q. Conv.* 743 D). Dar cred că aici poetul se roagă nu numai pentru o memorie bună — căci oricît de necesară este ea, nu ar fi decît amintirea unui KAEOC; [renume] inexact - ci pentru viziunea adevărată a trecutului care să ofere KAeoţ [glorie]. Astfel de viziuni, ţîşnind din profunzimile necunoscute ale minţii, au fost probabil resimţite ca un „dar" nemijlocit şi tocmai de aceea mai demn de încredere decît tradiţia orală. Atunci cînd Odiseu spune că Demodocus poate cînta războiul din Troia „ca şi cum ar fi fost de faţă sau ar fi auzit de la un martor ocular", el trage concluzia că o muză sau chiar Apolo l-au „învăţat" *(Od.,* 8.487 şi urm.). A existat o KÂEO<; [tradiţie] şi despre acest subiect (8.74), dar nu era destul pentru a explica măiestria detaliului exact a lui Demodocus. Cf. Latte „Hesiods Dichterweihe", *Antike und Abendland,* II (1946) 159; şi asupra influenţei reale a poeţilor în alte culturi, N.K. Chadwick, *Poetry and Prophecy,* 41 şi urm.
117. La Homer, trăsăturile distinctive ale poetului sînt cunoaşterea specială şi măiestria tehnică; el este un om care „cîntă din harul zeilor, cunoscînd minunate povestiri epice" *(Od.,* 17.518 şi urm.). Cf. descrierea pe care o face Solon poetului, fr. 13.51 şi urm. B: *i[i£pTf\q* aocpîriţ nETpov *i-n\aiâ\xevoq,* [cel care cunoaşte măsura înţelepciunii dorite].
118. Mai multe limbi indo-europene au un termen comun care îl desemnează atît pe „poet", cît şi pe „vizionar" (latină *vates,* irlandeză *fiii,* islandeză *thulr).* „Este limpede că în limbile străvechi ale Europei de Nord ideile de poezie, elocinţă, informaţie (în special în domeniul culturii antice) şi profeţia sînt strîns legate" (H.M. şi N.K. Chadwick, *The Growth ofLiterature,* I, 637). Hesiod pare să păstreze o urmă a acestei unităţi originare atunci cînd atribuie *Muzelor (Theog.,* 38) şi revendică el însuşi *(ibid.,* 32) aceeaşi cunoaştere a „lucrurilor prezente, viitoare şi trecute" pe care Homer i-o atribuie lui Clachas *(II.,* 1.70); formularea este, fără îndoială, cum spun cei doi Chadwick *(ibid.,* 625), „o descriere statică a vizionarului".
119. Hesiod, *Theog.,* 22 şi urm. Cf. cap. IV, p. 89 şi interesanta lucrare a lui Latte menţionată *supra* (n. 116).
120. „Nu eu am făcut poeziile, ci ele m-au făcut pe mine", spunea Goethe. „Nu eu sînt cel care gîndeşte", spunea Lamartine, „ideile sînt cele

care mă gîndesc pe mine". „Atunci cînd creează, mintea este asemenea unui cărbune mocnind căruia o influenţă invizibilă îi stîrneşte, ca un vînt capricios, o flacără strălucitoare şi trecătoare", spunea Shelley.
121. Pindar, fr. 150 S. (137 B): pavTEueo, Moîaa, TipocpaTEuaaj 8' eyw [ceea ce e de prezis, Muză, voi prezice eu]. Cf. *Paen,* 6.6. (fr. 40 B) unde se numeşte do(5i|iov riiepiSaiv *-npotpâiav* [profetul celebrat al Pieridelor] şi Fascher, npocpriTn? [Profetul], 12. Despre respectul lui Pindar pentru adevăr, vezi Norwood, *Pindar,* 166. O concepţie similară despre Muza care dezvăluie adevăruri ascunse este implicită în rugăciunea lui Empedocle; el o roagă să-i transmită *ceea ce este îngăduit muritorilor să audă* (fr. 4; cf. Pindar, *Paen,* 6.51 şi urm.). în spiritul acestei tradiţii Virgiliu roagă muzele să-i dezvăluie secretele naturii, *Geo.* 2.475 şi urm.
122. Acelaşi tip de relaţie apare în *Pyth.,* 4.279: *şi Muza află mărirea prin vestea cea dreaptă:* poetul

este „mesagerul" Muzelor (cf. Theognis, 769). Nu trebuie confundat cu concepţia platonică a poeţilor *inspiraţi, ca şi ghicitorii şi profeţii (Apoi,* 22 c). Pentru Platon, Muza este de fapt *înăuntrul* poetului: *Crat.,* 428 c, *muza cuvînta de mult ascunsă în tine.*

123. *Legi,* 719 c.

124. Teoria poetică a inspiraţiei este legată direct de Dionysos prin concepţia tradiţională potrivit căreia cei mai buni poeţi au căutat, şi au găsit, inspiraţia în băutură. Afirmaţia clasică în această privinţă o găsim în versurile atribuite lui Cratinus: *Vinul este pentru cel care se bucură de el ca un armăsar iute al cîntecului, dar cel care bea apă nu face nimic bun* (fr. 199 k). De aici a trecut la Horaţiu *(Epist.,* 1, 19.1 şi urm.) unde a devenit un loc comun al tradiţiei literare.

125. Democrit, fr. 17, 18. Pare să-l fi citat pe Homer ca exemplu (fr. 21).

126. Vezi studiul bine întocmit al lui Delatte, *Les conceptions de l'en-thousiasme,* 28 şi urm., în care se face o ingenioasă încercare de a lega concepţiile lui Democrit despre inspiraţie cu restul psihologiei sale; de asemenea, F. Wehrli, „Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike", *Phyllobolia fur Peter von der Miihll,* 9 şi urm.

127. Pentru aerele pe care şi le dădeau poeţii pe baza acestei teorii, vezi Horaţiu, *Ars poetica,* 295 şi urm. Părerea potrivit căreia excentricitatea personală este o calificare mai importantă decît competenţa tehnică este, desigur, o denaturare a teoriei lui Democrit (cf. Wehrli, *op.cit.,* 23) dar este o denaturare la care se ajunge fatalmente foarte uşor.

IV. Model oniric si model cultural

Dacă ochilor noştri trupeşti le-ar fi dat să privească în conştiinţa celuilalt, am judeca mult mai bine un om după ceea ce visează decît după ceea ce gîndeşte.

Victor Hugo

Omul împărtăşeşte cu cîteva mamifere superioare straniul privilegiu de a locui simultan în două lumi. El trăieşte zilnic, alternativ, două tipuri distincte de experienţă - ovap *iviş]* şi unap [viziune reală], cum le numesc grecii - fiecare dintre ele cu logică şi limite proprii; şi nu există nici un motiv aparent pentru a considera pe una mai semnificativă decît cealaltă. Dacă starea de veghe are unele avantaje de soliditate şi continuitate, disponibilităţile ei sociale sînt teribil de restrînse. în cuprinsul ei ne întîlnim de obicei doar cu vecinii, pe cînd visul ne oferă şansa coniuhicării, fie ea de-o clipă, cu prieteni îndepărtaţi, cu morţii şi cu zeii noştri. Pentru oamenii obişnuiţi visul este singura experienţă prin care pot scăpa de agresiunea şi de sclavia obscură a timpului şi spaţiului. De aceea nu e de mirare că omul s-a hotărît cu greu să acorde atributele realităţii uneia din cele două lumi, eliminînd-o pe cealaltă ca pe o pură iluzie. Doar un număr restrîns de intelectuali au atins acest stadiu în antichitate; există încă şi astăzi multe popoare primitive care atribuie experienţei onirice o validitate egală cu cea a vieţii aievea, deşi de altă natură[1]. O asemenea naivitate smulgea zîmbete compătimitoare misionarilor din secolul al XIX-lea; dar epoca noastră a descoperit că primitivii erau, în principiu, mai aproape de adevăr decît misionarii. Visele s-au dovedit, pînă la urmă, profund semnificative; vechea artă *janeiracritică"* oferă, o dată mai mult, oamenilor dibaci un mijloc de subzistenţă rentabil, şi cei mai cultivaţi dintre contemporanii noştri se grăbesc să comunice visele lor specia-listului, cu o teamă la fel de gravă ca aceea a superstiţiosului lui Teofrast[2].

Pe acest fundal istoric merită să privim cu alţi ochi atitudinea grecilor faţă de experienţa visului; acestui subiect îi voi consacra întreg capitolul de faţă. Sînt două feluri de a aborda experienţa

onirică atestată documentar din culturile vechi: o putem privi chiar prin ochii celor ce visează, reconstituind astfel, în măsura în care e posibil, ce însemna visul pentru conştiinţa lor trează; sau, aplicînd principii derivate din analiza modernă a viselor, putem încerca să pătrundem de la conţinutul lor evident la cel ascuns. Procedeul al doilea mi se pare riscant: el se întemeiază pe presupunerea nedovedită a universalităţii simbolurilor visate, o presupunere pe care nu o putem verifica recurgînd la asociaţiile celui care visează. Totuşi, sînt gata să cred că, în mîini precaute şi iscusite, acest mod de abordare ar putea da rezultate interesante; dar nu vreau să

mă las ispitit de el. Preocuparea mea principală' mi o constituie experienţa visului la greci,.ci aţî^şidiiiea grecilor faţă de experienta-yjsului. Definindu-ne astfel subiectul, treb.de totuşi să nu uităm că e posibil ca diferenţele dintre atitudinea grecilor şi cea modernă faţă de vise să reflecte nu numai diferite moduri de a interpreta acelaşi tip de experienţă, ci chiar variaţii în caracterul experienţei însăşi. Cercetări recente asupra viselor la popoarele primitive contemporane sugerează că, alături de yi sole anxioase obişnuite şi de cele legate de împlinirea dorinţelor, comune amîndouă întregii umanităţi, există şi altele al căror conţinut expres este determinat de un model cultural local[3]. Desigur, aceasta nu înseamnă că atunci cînd un american modern visează că merge cu avionul, un primitiv va visa că este dus la cer de un vultur; vreau să spun că, în multe societăţi primitive, întîlnim structuri onirice legate de un model religios care se transmite social[4] şi că acestea dispar de îndată ce credinţa subia-centr. intră în declin. Nu numai alegerea simbolului, dar însăşi natura visului pare să se conformeze unui model rigid, tradiţional. Este limpede că astfel de vise sînt strîns legate demit* despre care s-a spus, cu îndreptăţire, că este gîndirea visată a colectivităţii, la fel cum visul este mit individual[5].

Ţinînd seama de aceste observaţii, să vedem acum ce fel de vise a descris Homer şi în ce termeni a făcut-o. Profesorul H.J. Rose, în scurta şi excelenta sa carte *Primitive Culture in Greece,* distinge trei feluri preştiinţifice de a concepe visul, şi anume: 1) „a lua viziunea onirică drept un fapt obiectiv"; 2) *„a* o lua drept ceva văzut ie suflet sau de unul din suflete, în timpul separării lor temporare de corp, aşadar drept o întîmplare ce se desfăşoară în lumea spiritelor sau ceva asemănător"; 3) *„a* interpreta visul recurgînd la o simbolică mai mult sau mai puţin complicată"[6]. Profesorul Rose consideră aceste variante ca pe trei „stadii de progres succesive" şi din punct de vedere logic nu e nici o îndoială că asta şi sînt. Dar în astfel de probleme dezvoltarea reală a noţiunilor noastre urmează rareori calea logică. La Homer vom

l

vedea că primul şi ultimul stadiu al lui Rose coexistă în ambele poeme, fără sentimentul vreunei incongruenţe, iar cel de-al doilea „stadiu" al lui Rose lipseşte cu desvîrşire (şi continuă să lipsească din literatura greacă pînă în secolul al V-lea, cînd îşi face apariţia în mod senzaţional într-un binecunoscut fragment din Pindar)[7]. în majoritatea descrierilor de vise, poeţii homerici tratează ceea ce vădxia pe un „fapt obiectiv"[8]. Visul ia de obicei forma unei „vizite" făcute celui sau celei care doarme de un personaj visat (chiar cuvîntul *oneiros* înseamnă aproape întotdeauna la Homer un personaj visat şi nu visul propriu-zis)[9]. Acest personaj visat poate fi un zeu sau o fantomă, un mesager preexistent sau o „imagine" *(eidolon)* creată special pentru această împrejurare[10]; indiferent ce formă ia, el există însă obiectiv în spaţiu şi este independent de cel care visează. îşi face intrarea prin gaura cheii (dormitoarele homerice nu au nici ferestre, nici horn), se aşază la capul patului pentru a-şi rosti mesajul, apoi se retrage pe aceeaşi cale[11]. Cel ce visează este, în acest timp, complet pasiv; vede o siluetă, aude o voce, nimic mai mult. Uneori, e adevărat, răspunde în somn, o dată întinde chiar braţele pentru a îmbrăţişa personajul visat[12]. Dar acestea sînt acţiuni fizice, obiective, pe care oamenii le fac în somn. Cel care visează nu se crede în altă parte decît în pat şi, de fapt, ştie că doarme, deoarece personajul visat i-o spune răspicat; „Eşti adormit, fiu al lui Atreu", spune visul rău *înlliada* 2; „Eşti adormit, Ahile", spune fantoma lui Patrocle; „Eşti adormită, Penelopa", spune „umbra" din *Odiseea*[13].

Toate acestea seamănă destul de puţin cu experienţele onirice de astăzi; şi de aceea specialiştii sînt înclinaţi să le expedieze (ca pe multe alte lucruri din Homer), socotindu-le „convenţie

poetică" sau „mecanism epic"[14]. în orice caz, descrierea lor este foarte stilizată după cum o dovedesc formulele recurente. Vom reveni de îndată asupra acestei probleme. Pînă atunci vom observa că limbajul folosit de greci în toate perioadele pentru a descrie orice fel de vise, pare să fie sugerat de un tip de vis în care „visătorul" ^r-este recipientul pasiv al unei viziuni obiective. Grecii nu spuneau niciodată, cum facem noi, că *au avut* un vis, ci că *au văzut* un vis ovccp îSEÎV, EVUTTVIOV Î5eîv. Expresia se potriveşte numai unor vise de tip pasiv, dar ea apare şi cînd visătorul însuşi este figura centrală a visului[15]. Mai mult, se spune că visul nu „vizitează" doar pe visător (cpouav, ETTIOKOTTETV, TTpoaeAGeîv) [a face vizite dese, a vizita, a se apropia][16], ci chiar „adastă" asupra lui (£mcrrfivai). Cel din urmă sens este deosebit de frecvent la Herodot, unde a fost considerat o reminiscenţă homerică, crrfî 8' ap' UTTEP *Ke(paĂf\q,* „stătea la capul lui"[17]; dar apariţia lui în registrele templelor de la Epidaur şi Lindos şi la nenumăraţi autori tîrzii, de la Isocrate

la Faptele Apostolilor[18], nu poate fi explicată în acest fel. Se pare că visul obiectiv, vizionar avea rădăcini adînci nu doar în tradiţia literară, ci şi în imaginaţia populară. Această concluzie este confirmată, într-o anumită măsură, de apariţia în mituri şi legende pioase a unor vise care îşi *dovedesc* obiectivitatea, lăsînd în urma lor un semn material, ceea ce spiritiştii de azi ar numi un „aport"; cel mai bine cunoscut exemplu este la Pindar, visul de incubaţie al lui Belerofon, al cărui „aport" este frîul de aur[19].

Dar să ne întoarcem la Homer. Visele stilizate, obiective pe care le-am descris nu sînt singurele cunoscute de poeţii epici. Dintr-o celebră comparaţie aflăm că obişnuitul vis anxios era la fel de cunoscut de autorul *Iliadei* ca şi de noi: „Cum e în vis cînd un om'pe altul zadarnic alungă, / Nu poate unul să scape şi nici celălalt să-l ajungă; /Astfel Ahile nu-i chip să-l apuce, nici Hector să scape"[20]. Poetul nu atribuie astfel de coşmaruri eroilor săi, dar pare să le fi cunoscut bine şi îşi foloseşte experienţa în mod strălucit pentru a exprima starea de frustrare. Iarăşi, în visul Penelopei cu vulturul şi gîştele, din *Odiseea* 19, avem de-a face cu un simplu vis simbolic de împlinire a dorinţei şi cu ceea ce Freud ar numi „condensare" sau „transfer"; Penelopa deplînge moartea frumoaselor ei gîşte[21] cînd, deodată, vulturul începe să vorbească cu voce omenească şi îi explică că el este Odiseu. Acesta este singurul vis din Homer interpretat simbolic; nu cred să fie intervenţia unui poet tîrziu care ar fi făcut un salt intelectual de la primitivismul întîiului stadiu al lui Rose, la sofisticarea celui de-al treilea stadiu. Pe baza oricărei teorii serioase despre felul în care a fost compusă *Odiseea,* este greu de presupus că al 19-lea cînt este mult mai tîrziu decît al 4-lea, în care întîlnim visul de tip primitiv, „obiectiv". Mai mult, practica interpretării simbolice a visului era cunoscută de autorul cîntului 5 al *Iliadei,* care este co/isiderat, în general, ca una din cele mai vechi părţi ale poemului ; se vorbeşte acolo de un *oneiropolos* care nu a ştiut să tălmăcească visele fiilor săi cînd au plecat în războiul troian[22].

Părerea mea este că adevărata explicaţie nu este juxtapunerea atitudinilor „timpurii" şi „tîrzii" faţă de experienţa oniricului ca atare, ci, mai degrabă, deosebirea dintre diferitele tipuri de experienţă onirică. Pentru greci, ca şi pentru alte popoare străvechi[23], deosebirea fundamentală era cea dintre vise semnificative şi nesemnificative; aceasta apare la Homer, în fragmentul despre porţile de fildeş şi de corn, şi se menţine de-a lungul întregii antichităţi[24]. în interiorul categoriei de vise semnificative se deosebesc însă mai multe tipuri diferite. într-o clasificare transmisă de Artemidor, Macrobius şi alţi scriitori tîrzii, a cărei origine este, probabil, mult mai îndepărtată în timp, se disting trei astfel

V<,

de tipuri[25]. Unul este visul simbolic „care învăluie în metafore, ca un fel de ghicitoare, o semnificaţie ce nu poate fi înţeleasă fără interpretare". Al doilea este *horama* sau „viziunea", care este o derulare premonitivă a unui eveniment viitor, ca acele vise descrise în cartea ingeniosului J.W. Dunne. Cel de-al treilea este numit *chrematismos* sau „oracular", şi se recunoaşte „atunci cînd, în şonm, părintele celui care visează, sau alt personaj respectat sau impresionant, poate un preot sau chiar un zeu, dezvăluie fără ajutorul simbolurilor ceea ce se va întîmpla sau nu, ceea ce trebuie sau nu trebuie făcut".

Acest ultim tip nu este, cred, deloc obişnuit în propria noastră experienţă onirică. Există, însă, dovezi considerabile că vise de acest fel erau foarte răspîndite în Antichitate. Ele apar în alte clasificări străvechi. Chalchidius, care urmăreşte o schemă deosebită de alţi sistematizatori[26], numeşte un astfel de vis „admo-nitio", „cînd sîntem dirijaţi şi admonestaţi de sfaturile mărinimiei îngereşti", şi citează ca exemple visele lui Socrate din *CritorTţi Fedon*[27]. ^Vechiul scriitor medic Herophilos (începutul secolului ' al III-lea î.H.) se gîndea probabil la acest tip de vise atunci cînd deosebea visele „trimise de zei de cele a căror origine este clarviziunea naturală a minţii, întâmplarea sau o dorinţă care se vrea împlinită"[28]. Literatura veche este plină de aceste vise „trimise de zeu" în care un singur personaj visat se apropie de cel care visează, ca la Homer, şi îi prezice, îl sfătuieşte sau îl avertizează. Astfel, un *oneiros* „s-a aplecat" asupra lui Cresus şi l-a prevenit de dezastre viitoare; Hiparchus a văzut un om „înalt şi chipeş" care i-a comunicat un oracol în versuri, la fel ca femeia „frumoasă şi plăcută" care, recitind din Homer, i-a dezvăluit lui Socrate ziua morţii sale; Alexandru a văzut „un om cărunt cu aspect venerabil" recitînd tot din Homer şi pe care l-a luat drept Homer însuşi[29].

Dar nu ne putem sprijini pe acest tip de mărturie literară, a cărei uniformitate izbitoare poate fi atribuită, în mod firesc, conservatorismului tradiţiei literare greceşti. Un tip obişnuit de vis „trimis de zei", în Grecia şi în alte părţi, este visul în care se recomandă o ofrandă sau alt act religios[30]; au rămas mărturii concrete ale acestui tip de vis, ca de pildă numeroase inscripţii în care se spune că autorul lor a făcut o ofrandă „cum i s-a cerut în vis" sau „fiindcă a văzut un vis"[31]. Detalii se dau rareori; dar există o inscripţie în care Sarapis apare în vis unui preot şi îi spune să-i construiască o casă proprie, deoarece s-a săturat să tot ceară găzduire la alţii; altă inscripţie dă indicaţii amănunţite privind administrarea unei case de rugăciuni, primite în somn de la Zeus[32]. Aproape toate mărturiile scrise sînt din epoca elenistică sau romană; dar aceasta este probabil o întîmplare, căci Platon,

în *Legi,* vorbeşte de ofrande, făcute la îndemnul unui vis ,sau al unei viziuni treze „mai ales de femei de LUI JUial sautie băibuţi" loviţi de vreo boală, de vreun pericol oarecare, sau de o adiere specială a norocului"; în *Epinomis* ni se spune din nou că „s-au întemeiat culte ale multor zei, şi vor continua să se întemeieze, din cauza fiinţelor supranaturale, a semnelor, a oracolelor văzute în vis sau pe patul de moarte"[33]. Afirmaţiile lui Platon în legătură cu frecvenţa acestor întîmplări sînt cu atît mai convingătoare cu cît el însuşi era mai degrabă sceptic în ceea ce priveşte caracterul lor supranatural.

în lumina acestor mărturii sîntem siliţi să recunoaştem că stilizarea „visului divin" sau *chrematismos* nu este pur literară; este un vis de tipul „model cultural" în sensul pe care l-am definit la începutul acestui capitol şi aparţine experienţei religioase umane, deşi poeţii, începînd cu Homer, l-au adaptat scopurilor lor, folo-sindu-l drept *motiv* literar. Astfel de vise au jucat un rol important şi în viaţa multor seminţii de astăzi. Majoritatea viselor_ înregistrate în literatura asiriană, hittită şi egipteană veche sînt j»yise sacre", în care apare un zeu şi transmite celui adormit un mesaj limpede, precizînd uneori viitorul, cerînd alteori să i se consacre un cult[34]. Cum este şi firesc într-o societate monarhică, privilegiaţii care visau astfel erau de obicei regi (idee care apare şi în *Iliada)*[35]*;* oamenii de rînd se mulţumeau cu visul simbolic obişnuit, pe care îl interpretau cu ajutorul unor cărţi de vise[36]. Un corespondent al *chrematismos-nhxi* grecesc apare şi în visele primitivilor contemporani, care îi acordă o

importanţă deosebită. Identificarea personajului visat cînd cu un zeu, cînd cu un strămoş depinde, fireşte, de modelul cultural local. Uneori cel din vis este doar o voce, ca atunci cînd Domnul îi vorbeşte lui Samuel; alteori este un „om înalt" fără nume, cum întîlnim în visele greci-*JJOT*[37]. în anumite societăţi el este luat drept tatăl defunct al celui ce visează[38]; în alte cazuri, psihologul poate fi dispus să îl considere un substitut patern, îndeplinind funcţiile părinteşti de mustrare şi îndrumare[39]. Dacă acest punct de vedere este corect, putem acorda o semnificaţie specială cuvintelor lui Macrobius „un *jpărinte* sau vreun alt personaj venerabil şi respectat". în continuare, putem presupune că, atîta vreme cît a durat vechea solidaritate a familiei, o astfel de menţinere a contactului cu figura tatălui în vise avea o semnificaţie emoţională mai profundă şi impunea mai mult decît în societatea noastră mai pregnant individualistă.

Cu toate acestea, caracterul „sacru" al visului grecesc nu trebuie pus cu totul pe socoteala identităţii aparente a personajului. visat. Lipsa de echivoc *(energeia)* a mesajului este tot atît de

importantă. în mai multe vise homerice, zeul sau *eidolon-ul* iau chipul unui prieten în viaţă[40] şi nu este exclus ca în viaţa reală faptul de a visa oameni cunoscuţi să fi fost adesea interpretat astfel. Atunci cînd Aelius Aristides îşi căuta sănătatea în templul din Pergamon al lui Asclepios, servitorul său visează pe un pacient, consulul Salvius, care îi vorbea în vis despre opera literară a stăpînului său. Aceasta i-a fost suficient lui Aristides pentru a declara că personajul visat era zeul însuşi, „deghizat în Salvius"[41]. Contează, desigur, faptul că acesta era un vis „căutat", deşi căutătorul nu era una şi aceeaşi persoană cu cel care a visat; orice vis în templul lui Asclepios era socotit a veni de la zei.

în multe comunităţi se foloseau şi se mai folosesc încă felurite tehnici pentru a provoca visul „sacru" mult dorit. Ele includjzola-rea, rugăciunea, postul, automutilarea, somnul pe pielea unui animal sacrificat sau în contact cu vreun alt obiect sacru şi, în sfîrşit, incubaţia (adică somnul într-un lăcaş sacru) sau o combinaţie din toate acestea. Lumea antică se baza mai ales pe incubaţie, cum fac încă ţăranii greci de astăzi; dar nu lipseau nici celelalte practici.- Astfel, la unele oracole era necesar postul, ca, de pildă, în „peştera lui Caron" în Asia Mică sau la mormîntul eroului Amphiaraos de la Oropos[42]; la ultimul se dormea de asemenea pe pielea unui berbec sacrificat[43]. Retragerea într-o peşteră sacră, în căutarea înţelepciunii vizionare, figurează în legendele lui Epimenide şi Pitagora[44]. Pînă şi obiceiul indienilor piei-roşii de a-şi reteza o falangă pentru a-şi provoca vise are un corespondent parţial straniu pe care îl voi menţiona imediat[45]. Existau, însă, în antichitatea tîrzie, şi procedee mai puţin dureroase de a obţine Vise oraculare: cărţile de vise recomandau somnul cu o ramură de dafin sub pernă; papirusurile magice erau pline de vrăji şi ritualuri private urmărind acelaşi scop; iar la Roma existau evrei gata să-ţi vîndă orice vis pofteai pentru o mînă de mărunţiş[46].

Nici una din aceste tehnici, nici măcar incubaţia, nu sînt menţionate de Homer[47]. Dar, după cum am văzut, tăcerile lui Homer sînt argumente mai curînd periculoase. Incubaţia fusese practicată în Egipt încă din secolul al XV-lea î.H., dacă nu mai devreme, şi mă îndoiesc că civilizaţia minoică nu o cunoştea[48]. Cînd ea apare pentru primă oară în Grecia, e de obicei asociată cu cultul Pămîntului şi al morţilor, care par să fie pre-elenice. Tradiţia spune, probabil cu îndreptăţire, că, la început, profeţiile htoniene de la Delfi fuseseră profeţii onirice[49]; în timpurile istorice incubaţia era practicată la mormintele eroilor - fie oameni morţi, fie daimoni htonieni - şi în pragul diferitelor peşteri în stîncă, considerate intrări în lumea morţilor *(necyomanteia).* Olimpienii nu o

încurajau^ceea ce ar explica tăcerea lui Homer); Atena, în povestirea lui Belerofon, este o excepţie[50] explicabilă, poate, prin trecutul ei preolimpian.

Indiferent dacă incubaţia a fost sau nu practicată vreodată pe scară largă în Grecia, în epocile

istorice o găsim utilizată în două scopuri specifice - fie pentru a obţine vise mantice de la morţi, fie pentru raţiuni medicale. Pentru primul caz exemplul cel mai cunoscut este sfatul cerut de Periandru, la un *necyomanteion* [loc unde se evocă morţii], soţiei sale defuncte Melissa, într-o chestiune de afaceri; o „imagine" a Melissei îi apare trimisului lui Periandru, îşi dezvăluie identitatea, prescrie un ritual şi insistă ca el să fie îndeplinit înainte ca ea să-i răspundă la întrebare[51]. Nu este nimic neverosimil în această poveste care, falsă sau adevărată, pare să reflecte un vechi model cultural, devenit în unele comunităţi izvorul unui soi de spiritism. Dar, probabil că în Grecia, credinţa homerică în Hades, ca şi scepticismul perioadei clasice au împiedicat o evoluţie de acest tip; de altfel, visele mantice trimise de cei morţi par să fi avut un rol minor în perioada clasică[52]. Mai importante ele vor fi apărut poate unor cercuri elenistice, după ce pitagoricii şi stoicii aduseseră lumea morţilor mai la îndemîna celor vii, transferînd lăcaşul Hadesului în aer. în orice caz, Alexandru Polyhistor spune că „întreaga atmosferă este plină de suflete la fel de venerate ca daimonii şi eroii care trimit oamenilor semne prevestitoare şi vise"; lui Poseidonios. i se atribuie o teorie asemănătoare[53]. Cei ce împărtăşeau acest punct de vedere nu aveau nici un motiv să caute vise în locuri speciale, din moment ce morţii erau pretutindeni; *necyomanteia* nu avea viitor în lumea antică.
Pe de altă parte, incubaţia medicală a cunoscut un strălucit reviriment cînd, la sfîrşitul secolului al V-lea, cultul lui Asclepios a ajuns să aibă o importanţă panelenică - poziţie de care s-a bucurat pînă către sfîrşitul păgînismului. Despre implicaţiile mai largi ale acestui fenomen vom vorbi într-unui din capitolele următoare[54]. Pentru moment, ne interesează numai visele trimise de zei pacienţilor. încă de la publicarea, în 1883, a documentelor templului din Epidaur[55], ele au fost foarte controversate; iar schimbarea care a intervenit treptat în atitudinea noastră generală faţă de factorii neraţionali ai experienţei umane s-a reflectat şi în opiniile savanţilor. Primii comentatori s-au mulţumit să trateze documentele ca pe o fraudă deliberată a preoţilor sau să sugereze, în mod neconvingător, că pacienţii au fost drogaţi, hipnotizaţi astfel încît, într-un fel sau altul, au confundat starea de trezie cu somnul şi pe preotul îmbrăcat fantezist cu tămăduitorul divin[56]. Puţini ar mai fi probabil satisfăcuţi astăzi cu asemenea

rudimentare explicaţii; şi cele trei contribuţii majore aduse în] această problemă de generaţia actuală - mă refer la Weinreich, Herzog şi Edelstein[57] - accentuează, şi pe bună dreptate, tot mai insistent asupra caracterului autentic religios al acestor experienţe. Mai există însă divergenţe de opinie cu privire la originea documentelor: Herzog este de părere că ele se bazează, pe de o parte, pe stele votive autentice ale pacienţilor individuali - poate prelucrate şi dezvoltate în procesul încorporării lor - dar, pe de altă parte, pe o tradiţie de templu care a concentrat în sine istorii miraculoase din numeroase surse. Edelstein, însă, acceptă inscripţiile ca pe o reproducere fidelă a experienţei pacientului. Este greu de ajuns la o certitudine în această problemă. Dar conceptul viziunii sau al visului ca tip de model cultural ne va ajuta, poate, să înţelegem ceva mai bine geneza unor documente cum sînt cele de la Epidaur. Experienţe de acest tip reflectă un model religios care este acceptat nu numai de cel ce visează, ci, de obicei, şi de toţi cei din jurul său; forma lor este determinată de acest model şi, la rîndul ei, îl confirmă, devenind astfel din ce în ce mai stilizată. După cum a arătat, cu mult timp în urmă, Tylor: „este un cerc vicios; omul care visează vede ceea ce crede şi crede ceea, ce vede"[58]. Dar dacă, totuşi, nu reuşeşte să vadă nimic ? - ceea ce trebuie să se fi întîmplat adesea la Epidaur: despre atare inscripţii dedicate unei cu totul alte divinităţi, Diogene spunea că: „ar fi fost mult mai numeroase dacă ar fi aparţinut celor care *nu* au fost vindecaţi"[59]. Dar eşecurile nu aveau importanţă decît în cazurile individuale; căci voinţa zeului este de nepătruns - „El se îndură de cel de care vrea să se îndure." „Am hotărît să părăsesc templul de îndată", spune proxenetul bolnav din Plaut; „căci înţeleg care este voia lui Asclepios - nu îi pasă de mine şi nu vrea să mă salveze"[60]. Mulţi bolnavi vor fi spus, probabil,

acelaşi lucru. Dar adevăratul credincios avea, fără îndoială, o răbdare nesfîrşită; răbdarea cu care primitivii aşteaptă viziunea semnificativă[61], sau aceea a mereu reiteratului pelerinaj la Lourdes. Deseori, bolnavul trebuia să se mulţumească cu o revelaţie pe care o putem numi, în cel mai bun caz, indirectă; am văzut cum visul altcuiva despre un consul putea fi folosit la nevoie; Dar şi Aristides a simţit ceea ce ei credea a fi prezenţa nemijlocită a zeuhiî, pe ear6 o descrie în termeni ce merită a fi citaţi[62]. „Aveam impresia că-l ating", spune el, „un fel de conştientă a prezenţei sale personale; eram între somn şi veghe, voiam să deschid ochii şi mă temeam totuşi că se va retrage de îndată, ascultam şi auzeam lucruri, uneori ca în vis, alteori ca aievea; mi se făcea părul măciucă; îmi venea să plîng, dar eram fericit; îmi creştea inima în piept fără să devin însă trufaş[63]. Ce fiinţă omenească poate descrie cu cuvintele ei această

experienţă ? Dar oricine a trecut prin ea va împărtăşi cele ştiute de mine şi va recunoaşte această stare sufletească". Avem de-a face aici cu o transă autoindusă, în care pacientul are puternicul sentiment lăuntric al prezenţei divine, auzind uneori chiar glasul zeului, exteriorizat doar parţial. Pacienţii primeau, probabil, multe din instrucţiunile amănunţite ale zeului mai degrabă într-o stare de acest tip decît într-o stare de vis propriu-zis.

Experienţa lui Aristides este în mod clar subiectivă; dar uneori intră în acţiune un factor obiectiv. Citim în documentele epida»-riene despre un om care a adormit în timpul zilei în afara templului, unde unul dintre şerpii îmblînziţi ai zeului s-a apropiat de el şi l-a lins pe rana de la picior; s-a trezit „vindecat" şi a povestit cum i s-a arătat în vis un tînăr frumos care l-a pansat la degetul rănit. La fel, într-o scenă din *Plutos* de Aristofan şerpii sînt cei care administrează tratamentul, după ce pacienţilor ii s-a arătat zeul. Mai citim şi despre vindecări efectuate de cîinii templului care vin şi ling partea bolnavă în timp ce pacientul este treaz[64]. Nu e nimic neverosimil în toate acestea, cu condiţia să nu insistăm asupra definitivatului acestor „vindecări"; obiceiurile cîinilor şi virtuţile terapeutice ale salivei sînt bine cunoscute. Atît cîinii, cît şi şerpii erau animale reale. O inscripţie ateniană din secolul al IV-lea recomandă o ofrandă de prăjituri pentru cîinii sacri şi, într-o povestire a lui Plutarh, cîinele foarte inteligent al unui templu prinde un hoţ care fura darurile şi este răsplătit cu hrană pe socoteala veniturilor publice pe tot restul vieţii sale[65]. Şarpele templului apare în mimul lui Herondas; vizitatoarele nu uită să pună „respectuos" cîte un pic de terci de ovăz în gaura lui[66]. Dimineaţa, cei care fuseseră onoraţi cu vizita nocturnă a zeului îşi povesteau experienţa. Aici trebuie să ţinem seama de ceea ce Freud numea „elaborarea secundară", al cărei efect este, în cuvintele lui Freud, „că visul îşi pierde aparenţa de absurditate şi incoerenţă şi se apropie de modelul unei experienţe inteligibile"[67], în acest caz elaborarea secundară, fără sentimentul conştient al unei fraude, a adus visul sau viziunea într-o stare mai apropiată de modelul cultural tradiţional. De exemplu, în cazul visului omului rănit la picior, frumuseţea dumnezeiască a personajului din vis este o trăsătură tradiţională[68] care, în acest stadiu, devine o adăugire firească. în multe cazu,ri trebuie inclusă, cred, o elaborare terţiară[69], la care au contribuit preoţii şi, poate, mai ales, ceilalţi pacienţi. Fiecare zvon al unei vindecări, aducător de noi speranţe pentru cei disperaţi, era urmărit şi amplificat de comunitatea celor suferinzi care îşi aşteptau rîndul şi care erau legaţi, cum spunea Aristides, de un sentiment de camaraderie mai puternic decît cel care îi leagă pe absolvenţii unei şcoli sau pe membrii

unui echipaj[70]. Aristofan prinde psihologia exactă atunci cînd îi descrie pe ceilalţi pacienţi îmbulzindu-se în jurul lui Plutos pentru a-1 felicita că şi-a recăpătat vederea, mult prea excitaţi pentru a-şi relua somnul întrerupt[71]. Acest context ar trebui probabil să fie termenul de referinţă al elementelor de poveste populară din documente, ca şi al povestirilor fantastice despre intervenţiile chirurgicale ale zeului asupra pacienţilor adormiţi. Este semnificativ că Aristides nu ştie nimic despre tratamentele chirurgicale teurgice contemporane lui, dar crede

că ele erau frecvente „pe vremea bunicului actualului preot"[72]. Chiar şi la Epidaur sau Pergam răspîndirea unei poveşti dura destul de mult.
în sfîrşit, un cuvînt despre aspectul medical al problemei. în documente, majoritatea „vindecărilor" sînt prezentate ca instantanee[73] şi poate că unele aşa şi erau. Este irelevant să întrebăm cît timp dura îmbunătăţirea stării pacientului: este destul că el „pleca vindecat" (uyirîc; cmiiÂ0£). Nici nu era nevoie ca astfel de vindecări să fie numeroase: ca şi în cazul miracolelor de la Lourdes, un lăcaş tămăduitor îşi poate menţine reputaţia pe baza unui procentaj foarte scăzut de succese cu condiţia ca unele din ele să fie senzaţionale. în ceea ce priveşte leacurile recomandate în vis, calitatea lor varia nu numai în funcţie de cunoştinţele medicale ale celui care visa, ci şi în funcţie de atitudinea lui inconştientă faţă de propria boală[74]. în numeroase cazuri leacurile sînt foarte rezonabile, chiar dacă nu tocmai originale, ca, de pildă, atunci cînd înţelepciunea divină recomandă gargara pentru dureri în gît şi cura de legume pentru constipaţie. „Plin de recunoştinţă", spune cel care a beneficiat de această revelaţie, „am plecat vindecat"[75], însă deseori farmacopeea zeului este pur magică; el le dă pacienţilor să înghită venin de şarpe sau cenuşă de pe altar şi alifie de sînge de cocoş alb[76], pentru ochi. Edelstein a semnalat, pe bună dreptate, că astfel de leacuri aveau un rol destul de important şi în medicina profană[77]; cu deosebirea importantă că în şcolile de medicină erau supuse, cel puţin în principiu, criticii raţionale pe cînd în vise, cum spunea Aristotel, elementul raţional (TO ETTiKpîvov) este absent[78].
Influenţa atitudinii inconştiente a „visătorului" poate fi urmă-ritS în leacurile primite în vis de Aristides, dintre care multe au fost înregistrate. După cum spune chiar el, „nu numai că nu sînt previzibile, ci sînt chiar lucruri pe care în mod firesc le-ai evita. Caracteristica lor comună este că sînt neplăcute: vomitive, scăldatul în rîu în toiul iernii, alergatul în picioarele goale pe zăpadă, naufragiul voluntar sau sacrificarea unui deget[79] - un simbol a cărui semnificaţie a fost explicată de Freud. Aceste vise par expresia unei dorinţe ascunse de autopedepsire. Aristides le urma cu

sfinţenie (deşi în ceea ce priveşte degetul, inconştientul său s-a îmblînzit atît cît să-i îngăduie să ofere un inel drept surogat). Cu toate acestea, el a reuşit să supravieţuiască efectelor remediilor sale: după cum spune profesorul Campbell Bonner, este probabil că avea constituţia de fier a invalidului cronic[80]. într-adevăr, e foarte probabil ca respectarea indicaţiilor din aceste vise să fi produs o atenuare temporară a simptomelor nevrotice. E limpede, însă, că, la o examinare mai atentă, un sistem care punea pacientul la dispoziţia propriilor sale impulsuri inconştiente privite ca avertismente divine nu este recomandabil. Putem accepta raţionamentul lucid al lui Cicero potrivit căruia „puţini sînt cei care îi datorează viaţa lui Asclepios şi nu lui Hipocrate"[81]; şi nu trebuie să îngăduim ca reacţia modernă împotriva raţionalismului să eclipseze ceea ce omenirea datorează acelor vechi medici greci care au stabilit principiile unei terapii raţionale, înfruntînd superstiţiile de veacuri de tipul celor pe care le-am discutat.
Deoarece am vorbit despre cîteva viziuni autoinduse legate de cultul lui Asclepios, voi adăuga cîteva consideraţii generale despre viziunile în ş£a$e djş_vegfce şi despre hajuijj^a^ii. Este probabil că acestea erau mai obişnuite în vremurile mai vechi decît astăzi, deoarece sînt relativ frecvente printre primitivi; şi chiar, în cazul nostru, sînt mai puţin rare decît se presupune de obicei[82]. în general, ele au aceeaşi origine şi structură psihologică precum visele şi sînt tot o reflecţie a modelului cultural tradiţional. La greci, tipul cel mai răspîndit constă în apariţia unui zeu sau în perceperea unei voci divine care porunceşte sau interzice îndeplinirea anumitor fapte. Acest tip figurează sub numele de „şgecta-culum" în clasificarea viselor şi a viziunilor făcută de Chalcidius şi este ilustrat de *daimonionul* lui Socrate[83]. Ţinînd seama de influenţa tradiţiei literare în crearea unei forme stereotipe, ar trebui probabil să conchidem că

experienţe, de acest fel au fost cîndva destul de frecvente şi încă mai aveau loc uneori în timpurile istorice[84].
Sînt de acord cu profesorul Latte[85] că povestirea lui Hesiod despre cum i-au vorbit muzele pe Helicon[86] nu este o alegorie sau o figură poetică, ci o încercare de a exprima o experienţă reală în termeni literari. De asemenea, ar fi rezonabil să acceptăm ca pe un fapt istoric viziunea lui Pan avută de Philippide înainte de Marathon, care a dus la întemeierea unui cult al lui Pan la Atena[87]; la fel, poate, viziunea Mamei Zeilor în chip de statuie de piatijă avută de Pindar, care a dus, de asemenea, la întemeierea unui cult, cu toate că atestarea acestui caz nu este contemporană evenimentului[88]. Aceste trei experienţe au un punct comun interesant : toate s-au petrecut într-un loc muntos şi singuratic - a lui

Jl
Hesiod pe Helicon, a lui Philippide într-o trecătoare sălbatică pe muntele Parthenon, a lui Pindar în timpul unei furtuni în muriţi. Şi aceasta nu întîmplător. Exploratorii, alpiniştii şi aviatorii au, uneori chiar şi astăzi, experienţe ciudate: un exemplu cunoscut este prezenţa pe care o simţeau mereu în preajma lor Shăckleton şi însoţitorii săi în Antarctica[89]. Unul din medicii greci antici descrie starea patologică la care poate ajunge un om „cînd călătoreşte pe un drum singuratic şi este înspăimîntat de o apariţie"[90]. Să nu uităm că cea mai mare parte a Greciei era, şi este, un ţinut de aşezări mici şi risipite şi de ferme izolate, strivite de singură-tatea dezolantă a munţilor înconjurători. Influenţa psihologică a acestei singurătăţi nu poate fi subestimată.
Ne mai rămîne să urmărim felul în care cîţiva intelectuali greci au ajuns la o atitudine raţională faţă de experienţa visului. După cum ştim, bazîndu-ne pe cunoştinţele noastre fragmentare, primul care a acordat în mod explicit visului locul cuvenit a fost He.răclit oosen înd că, în somn, fiecare din noi se retrage într-o lume proprie[sl]. Nu numai că astfel se exclude obiectivitatea visului, dar, implicit, se refuză orice validitate experienţei onirice în general, de vreme ce regula lui Heraclit este „să urmărim ceea ce I avem în comun"[92]. S-ar părea că şi Xenofan, care respingea orice formă de divinaţie, deci şi visul veridic, i-a contestat validitatea[93]. Aceşti sceptici timpurii nu s-au oferit, după cum ştim, să explice cum sau de ce au loc visele, iar concepţia lor s-a impus cu greu. Ne vom folosi de două exemple pentru a arăta în ce fel vechile moduri de a gîndi sau, în orice caz, vechile moduri de a vorbi au persistat pînă tîrziu în secolul al V-lea. Undeva în Herodot, scepticul Artabanes îi atrage atenţia lui Xerxes că majoritatea viselo: derivă din preocupările noastre din timpul zilei; cu toate acestea se referă la ele în vechiul fel „obiectiv" ca la „visuri rătăcind printre oameni"[94]. Teoria atomistă a lui Democrit despre vise, potrivit căreia ele sînt *eidola,* emanaţii continue ale oamenilor şi obiectelor care afectează conştiinţa celui care visează, pătrunzînd prin porii trupului său, este o încercare vădită de a oferi o bază mecanicistă visului obiectiv, păstrînd pînă şi termenul lui/Homer pentru imaginea obiectivă a visului[95]. Această teorie oferă o înte-meiere explicită a viselor telepatice atunci cînd declară că *eidola* sînt purtătoare de reprezentări (£|i(pdo£iq) ale activităţii mentale a fiinţelor de la care provin[96].
t Era de aşteptat ca, totuşi, către sfîrşitul secolului al V-lea, 1 tipul tradiţional al „visului sacru" să scadă în frecvenţă şi impor-\ tanţă, o dată cu declinul credinţei vii în zeii tradiţionali[97] - cultul lui Asclepios rămîne, din motive întemeiate, o excepţie. Există anumite indicii sugerînd că la modă în vremea respectivă ajunseseră

alte modalităţi de a înţelege visul. Spiritele religioase erau acum înclinate să identifice în visul semnificativ expresia unor puteri înnăscute pe care sufletul însuşi le putea exercita ori de cîte ori se^elibera prin somn de balastul grosier al trupului. Această evoluţie aparţine unui context de idei, numit de obicei „orfic", pe care îl voi examina în capitolul următor[98]. în acelaşi timp,

există dovada unui viu interes pentru *oneirokritike,* adică pentru arta interpretării visului simbolic individual. Un sclav din Aristofan vorbeşte despre cum se tocmeşte un profesionist al acestei arte pentru cîţiva oboli; se spune că un nepot al lui Aristides cel Drept îşi cîştiga existenţa cu ajutorul unei jriydKiov sau tabel de corespondenţe[99]. Din aceste mvdKia s-au dezvoltat primele cărţi greceşti de vise, cea mai veche datînd probabil din a doua jumătate a secolului al V-lea[100].

Tratatul hipocraţic *Despre regim,* (rrepi SiaiTriq) care, după Jaeger, datează de la jumătatea secolului al IV-lea[101], încearcă să explice raţional *oneirokritike* şi face legătura dintre o largă categorie de vise şi starea psihologică a celui care visează, conside-rîndu-le simptoine importante pentru medic[102]. Autorul admite şi existenţa viselor „sacre" premonitive şi, de asemenea, recunoaşte că multe vise sînt împliniri ale dorinţelor nedeghizate[103]. Dar visele care îl interesau pe el ca medic sînt cele care exprimă într-o formă simbolică stări fiziologice morbide. Pe acestea le atribuie clarviziunii medicale exersate de suflet atunci cînd, în somn, „el devine propriul său stăpîn" şi este capabil să-şi supravegheze lăcaşul trupesc cu toată atenţia[104] (aici influenţa concepţiei „orfice" este limpede). în continuare, justifică, din punctul acesta de vedere, un număr de interpretări tradiţionale printr-o serie de analogii mai mult sau mai puţin fanteziste între lumea exterioară şi corpul omenesc, macrocosm şi microcosm. Astfel, pămîntul reprezintă carnea celui care visează, un rîu sîngele său, un pom sistemul de reproducere; visele despre cutremur sînt un simptom de schimbare fiziologică, iar cele despre morţi sînt legate de ceea ce a mîncat, căci „de la morţi ne vine hrana şi creşterea şi sămînţa"[105]. Astfel anticipează principiul lui Freud potrivit căruia visul este întotdeauna egocentric[106], cu toate că modul în care îl aplică este îngust fiziologic. Autorul nu pretinde că interpretările sale, dintre care unele sînt ştiute ca fiind mai vechi[107], ar fi originale; dar e de părere că interpretărilor mai vechi le lipsea un temei raţional şi că nu prescriau alt tratament în afara rugăciunii - ceea ce, dupăjpărerea sa, nu era suficient[108]. *îniTimaios,* Platon oferă o explicaţie curioasă a viselor mantice: ele izvorăsc din intuiţia? sufletului raţional, dar sînt percepute de sufletul iraţional ca imagini reflectate de suprafaţa netedă a ficatului; de aici carac-

terul lor simbolic obscur, care face necesară interpretarea[109]. El acceptă astfel o oarecare raportare, indirectă, a experienţei onirice la realitate, fără însă ca prin aceasta să-i acorde foarte mult. O contribuţie mai importantă o are Aristotel, în cele două scurte eseuri ale sale *Despre vise* şi *Despre prorocirea în somn.* Modul său de a trata problema este perfect raţional, fără a fi superficial; uneori el dă dovadă de intuiţii strălucite, ca atunci cînd recunoaşte o origine comună a viselor, halucinaţiilor celor bolnavi şi iluziilor celor normali (ca de pildă atunci cînd confundăm un străin cu persoana pe care vrem să o vedem)[110]. El nu admite_că visele ar fi trimise de *teu* (9£0TT£jiTTTa): căci, dacă zeii ar avea ceva de comunicat oamenilor, ar face-o mai curînd în timpul zilei şi ... şi-ar alege mai atent interlocutorii[111]. Totuşi visele, deşi nu sînt de origine divină, pot fi numite daimonice „fiindcă natura însăşi este daimonică" - o observaţie care conţine, cum spunea Freud, o semnificaţie foarte profundă dacă e corect interpretată[112]. Ca şi Freud, Aristotel păstrează o rezervă prudentă faţă de visele veridice. El nu mai vorbeşte ca în tinereţea sa romantică despre puterea înnăscută a sufletului de a proroci[113] şi respinge teoria atomistă a lui Democrit despre *eidola*[iu]. Două tipuri de visuri sînt acceptate" ca inteligibil premonitive: visele care oferă date despre starea viitoare de sănătate a „visătorului" şi care pot fi explicate raţional, prin pătrunderea în conştiinţă a unor simptome ignorate cînd persoana e trează; şi cele care duc la propria lor îndeplinire sugerînd

celui ce visează o cale de acţiune[115]. Atunci cînd visele din afara acestor categorii se dovedesc veridice, el le consideră coincidenţe posibile (au(iTTTU)|ia) [accident]; alternativ, sugerează o teorie a stimulilor purtaţi de unde, pe baza analogiei | cu unele tulburări propagate în apă şi în aer[116]. întreaga lui abordare a problemei este ştiinţifică şi nu religioasă; de fapt, mă îndoiesc că în această privinţă ştiinţa modernă a mers mult mai departe decît Aristotel.

Antichitatea tîrzie sigur nu a făcut-o. Concepţia religioasă despre vise a fost reînviată dajatoici şi acceptată şi de peripateticieni, ca de pildă de Cratippos[117], prietenul lui Cicero. După părerea lui Cicero, filosofii, prin această „încurajare a viselor", au avut un rol important în menţinerea unei superstiţii al cărei unic efect a fost să amplifice povara de anxietăţi şi spaime a omenirii[118]. Dar protestul său nu a fost luat în seamă: cărţile de vise au continuat să se înmulţească; împăratul Marc Aureliu mulţumea zeilor pentru sfaturile medicale pe care binevoiseră să i le acorde în somn; Plutarh se abţinea să mănînce ouă din cauza anumitor vise; Dio Cassius a fost inspirat de un vis să scrie istorie; pînă şi un chirurg atît de luminat ca Galen era gata să

facă o operaţie la un semn primit în vis[119]. Fie din cauză că înţelesese intuitiv că visele sînt, la urma urmelor, legate de partea cea mai intimă a vieţii omului, fie din cauzele mai simple pe care le-am sugerat la începutul capitolului acestuia, antichitatea a refuzat să se mulţumească cu Poarta de Fildeş, insistînd că mai există uneori şi o Poartă de Corn.

la capitolul IV

1. Despre atitudinea primitivilor faţă de vis, vezi L. Levy-Bruhl,Pri7ru-*tive Mentality* (trad. engl, 1923), cap. III şi *L'Experience mystique,* cap. III.
2. Teofrast, *Car.,* 16 (28 J).
3. Vezi Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society,* 92 şi urm., şi, în special, J.S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures* (Londra, 1935). Cf. Georgia Kelckner, *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore* (Cambridge, 1935), 75 şi urm.
4. C. G. Jung ar considera aceste vise ca „imagini arhetipale" transmise printr-o presupusă memorie a omenirii. Dar, cum arată Lincoln *(op.cit.,* 24), dispariţia lor în momentul declinului unei culturi demonstrează că imaginile sînt transmise cultural. Jung însuşi *(Psychology and Religion,* 20) înregistrează declaraţia semnificativă a unui vraci care mărturiseşte că are un somn fără vise de cînd funcţia lor e îndeplinită de oficialităţile regionale: „De cînd sînt englezii în ţara asta nu mai avem vise", spune el, „ei ştiu totul despre război şi boli şi despre cele mai bune locuri de casă".
5. Jane Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion,* 32. Despre relaţia dintre vis şi mit, vezi şi W.H.R. Rivers, „Dreams and Primitive Culture", *Bull. of John Ryîands Library,* 1918, 26;(Eevy--Bruhl, *L'Exp. mystique,* 105 şi urm., Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: A General Theory", *Harv. Theol. Rev.,* 35 (1942) 45 şi urm.
6. *Primitive Culture in Greece,* 151.
7. Pindar, fr. 116 B. (131 S.). Cf. *infra.* cap. V, p. 123.
8. Studiul cel mai recent şi cel mai serios despre problema visului la Homer este cel al lui Joachim Hundt, *Der Tramglaube bei Homer* (Greifswald, 1935), care a fost pentru mine o sursă preţioasă de informaţii. Visele „obiective" sînt în terminologia lui Hundt „Aussentrăume" (vise exterioare), spre deosebire de „Innentrăume" (vise interioare), care sînt considerate experienţe pur mentale deşi sînt, uneori, provocate de o cauză exterioară.
9. ov£ipo<; ca „vis propriu-zis" apare la Homer doar în expresia ev ovefpu) [în vis] *{II,* 22.199, *Od.,* 19.541, 581=21.79).
10. Fantomă, *II.,* 23. 65 şi urm.; zeu, *Od.,* 6.20 şi urm.; mesage.r yisat, *Ifi.,* 2.5 şi urm., unde Zeus trimite un oveipoţ într-o misiune, la fel cum altă dată o trimite pe Iris, E'ISIOAOV *(fantomă)* creat *ad hoc, Od.,* 4.795 şi urm. In *Iliada* 2 şi în cele două vise din *Odiseea,* apariţia din vis ia chipul unei persoane vii (cf. *infra,* p. 101); dar nu văd nici un motiv să cred, ca Hundt, că este, de fapt, „die Bildseele" sau

sufletul-umbră al persoanei respective făcînd o vizită sufletului--umbră al celui care visează (cf. critica lui Bohme, *Gnomon,* 11 [1935]).
11. Intrarea şi ieşirea prin gaura cheii, *Od.,* 4.802, 839 *îi stătea la căpătîi, II.,* 2.20, 23.68, *Od.,* 4.803, 6.21; cf. *şi II.,* 10.496 (unde este cu siguranţă vorba de un vis adevărat).
12. *II.,* 23.99.
13. *II,* 2.23, 23.69; *Od.,* 4804. Cf. Pindar, *Ol,* 13.67. *Dormi, rege al Eoliei ?,* Esch., *Eum.,* 94: dormea.
14. Cf. Hundt, *op.cit.,* 42 şi urm., şi G. Bjorck, „ovap i5eîv [a vedea un vis]: De la perception du reve chez Ies anciens", *Eranos,* 44 (1946) 309.
15. Cf. Hdt., 6.107.1, şi alte exemple citate de Bjorck, *loc. cit.,* 311.
16. cpouâv [a vizita], Sappho, *P. Oxy.,* 1787; Esch., *Prometeu înlănţuit* 675 (?); Eur., *Ale,* 355; Hdt., 7.16 B; Platon, *Fedon,* 60 E; Parrha-sios *apud* Athen., 543 F. £TTioKOTf£Îv [a vizita], Esch., *Agam.,* 13: TTtoAuaGm [a veni], Esch., *Prometeu înlănţuit,* 645; TTpocr£A0EÎv [a se apropia], Platon, *Crito* 44 A.
17. Hdt., 1.34.1; 2.139.1,141.3; 5.56; 7.12: cf. Hundt,*op.cit.,* 42 şi urm.
18. îqiaTa [leacuri], nr. 4.7 etc. (vezi n. 55); *Lindian Chronicle,* ed. Blinkenberg, D 14, 68, 98: Isocrate, 10.65; *Faptele* 23:11. Multe alte exemple ale acestei accepţiuni sînt adunate de L. Deubner, *de incubatione,* pp. 11 şi 71.
19. Cf. Pindar, *OL,* 13.65 şi urm. Cf. Paus., 10.38.13, unde Asclepios apare în vis şi lasă în urma lui o scrisoare. Visele nordice de incubaţie îşi dovedeau obiectivitatea într-un mod asemănător, cf., de exemplu, Kelchner, *op.cit.,* 138. Visele chirurgicale de la Epidaur (n. 72 mai jos) sînt o variantă pe aceeaşi temă. Pentru „aporturi" ale teurgiei, vezi An. II, n. 126.
20. *II.,* 22.199 şi urm. Aristarch se pare că a exclus aceste rînduri; dar motivele invocate în scolia - potrivit cărora „stilul lor şi ideea exprimată sînt ieftine" şi că „distrug impresia de viteză pe care o dă Ahile" - sînt stupide, iar obiecţiile unor specialişti moderni nu sînt nici ele mai întemeiate. Leaf, care consideră că v. 200 este „tautologic şi greoi", a fost incapabil să sesizeze valoarea expresivă a repetiţiei care comunică senzaţia de frustrare. Cf. H. Frănkel, *Die homerischen Gleichnisse,* 78, şi Hundt, *op.cit,* 81 şi urm. Wilamowitz e de părere că această comparaţie este admirabilă, dar „unerträglich" *(insuportabilă)* în context *(Die Ilias u. Homer,* 100); analiza lui mi se pare hipereritică.
21. *Od.,* 19.541 şi urm. Pentru specialişti acest vis are un defect şi anume că Penelopei îi este milă de gîştele ei, pe cînd în viaţa reală nu îi pasă de soarta peţitorilor ei pe care păsările îi simbolizau. Dar în vise o astfel de „inversiune a afectului" este obişnuită (Freud, *The Interpretation ofDreams,* a doua ed. engl., 375).
22. *II.,* 5.148 şi urm. 6v£ipoiTdÂoq aici este doar un interpret ^xpivcrr' âvEi'poug. Dar este posibil ca într-un singur alt loc din Homer în care mai apare cuvîntul, *II.,* 1.63, el să însemne un *visător* deosebit de favorizat (cf. Hundt, *op.cit.,* 102 şi urm.), ceea ce ar atesta extrema vechime a visului în Grecia.

23. Cf. Sirach, 31 (34): 1 şi urm.; *Laxdaela Saga,* 31.15; etc. După cum arată BjSrck *(loc. cit,* 307), fără deosebirea dintre vise semnificative şi nesemnificative, arta interpretării visurilor (âvEipoKpiTiKrj) nu s-ar fi putut menţine. Dacă a existat vreodată o perioadă, înainte de Freud, în care oamenii au considerat *toate visele* semnificative, este o perioadă foarte veche. „Primitivii nu cred în mod nediscriminat în toate visurile. Unele sînt demne de crezare, altele nu" (Levy-Bruhl, *Primitive Mentality,* 101).
24. *Od.,* 19.560 şi urm.: cf. Hdt., 7.16; Galen, *nspi if\(, iţ* EVUTTVIWV 5iayvoj'a£w<; [Despre stabilirea diagnosticului prin vise] (VI. 832 şi urm. R.); etc. Aceeaşi deosebire apare şi la Esch., *Ho.,* 534, unde cred că e cazul să subliniem, împreună cu Verrall, că „nu este un simplu coşmar: este o viziune *simbolică* a omului". Artemidor şi Macrobius recunosc EVUTTVIOV darjuavrov [visul fără importanţă] şi alt tip de vis nesemnificativ numit *(păviao\ia* [fantasma] care include, spune Macrobius, (a) coşmarul (IcpidA-rn?) şi (b) viziunile hipnopom-pice pe care le au unele persoane între veghe şi somn şi care au fost descrise pentru prima oară de Aristotel *(Insomn.,* 462[a] 11).
25. Artemid., 1.2, p. 5 Hercher; Macrobius, *in Somn. Scip.,* 1.3.2.; [Aug.] *de spiritu et anima,* 25 *(P.L.* XI. 798); Joann. Saresb., *Polycrat,* 2.15 *(P.L.,* CXCLX. 429 A); Nicephoros Gregoras, *in Synesium de insomn. (P.G.,* CXIIX 608 AJ. Fragmentele au fost adunate la un loc şi relaţiile dintre ele discutate de Deubner, *de incubatione,* 1 şi urm. Definiţia citată în text este a lui Macrobius.
26. A fost demonstrat de J.H. Waszink, *Mnemosyne,* 9 (1941) 65 şi urm. Clasificarea lui Chalcidius combină idei platonice cu idei evreieşti; Waszink presupune că s-a inspirat de la Numenius prin

intermediul lui Porfir. Contactul direct cu un zeu apare şi în clasificarea lui Poseidonios, *Cic. div.,* 1.64.
27. Calcidius, *in. Tim.,* 256, citind din *Crito,* 44 B şi *Fedon,* 60 E.
28. Aetius, *Placita,* 5.2.3.: *Herophilos spunea că visele sînt trimise de divinitate după nevoie: cele naturale corespund interesului întotdeauna intrinsec al sufletului nepersonificat, celelalte sînt amestecate după ciocnirea întîmplătoare a reprezentărilor... cînd vedem cele pe care le vrem, aşa cum se întîmplă cu cei care văd în somn ce-şi doresc.* Ultima parte a afirmaţiei a ridicat multe probleme (vezi Diels *ad loc, Dox. Gr.,* 416). Cred că visele *amestecate* (auyKpqjaTiKoug) sînt vise despre monştri (cpavTda^aTa) care, pe baza teoriei lui Democrit, se nasc dintr-o conjuncţie neprevăzută a reprezentărilor, *ubi equi atque hominis casu convenit imago* [unde se potriveşte din întîm-plare imaginea calului şi a omului] (Lucr., 5.741). Dar un vis despre fiinţa iubită nu este un vis „amestecat" nici în sensul acesta, nici în alt sens. Galen vorbeşte despre auyKpa^cmKoug pe care Wellmann le-a explicat ca „organice" *(Arch. f. Gesch. d. Med.,* 16 [1925] 70 şi urm.). Dar aceasta nu corespunde cu *după ciocnirea întîmplătoare a reprezentărilor.* Cred că *atunci cînd vedem cele pe care le vrem etc.* ilustrează un al patrulea tip, visul care se naşte din ^uxnţ £Tn8opia [dorinţa sufletului] (cf. Hippocrat, *Despre regim,* 4.93) care nu e menţionat.
29. **Hdt., 1.34.1,** 5.56; Platon, *Crito,* 44 A, Plutarh, *Alex.,* 26 (pe baza lui Heraclit). Uniformitatea tradiţiei literare a fost remarcată de Deubner

(de incubatione 13) care dă numeroase alte exemple. Acest tip este la fel de răspîndit în literatura creştinismului timpuriu cît şi în cea păgînă (Festugiere, *L'Astrologie et Ies sciences occultes,* 51).
30. De exemplu, Paus., 3.14.4, nevasta unui rege spartan construieşte un templu al lui Thetis Kcrrd ot|uv 6v£ipaToq [potrivit apariţiei din vis]. Vise despre statui de cult, *ibid.,* 3.16.1, 7.20.4, 8.42.7; Parrhasios *apud Athenaios* 534 F. Sofocle dedică un altar în urma unui vis, *Vit. Soph.,* 12, Cic, *div.,* 1.54.
31. Dittenberger, *Sylloge*[3], oferă următoarele exemple: KCIT' ovap [în vis] 1147, 1148, 1149; Kcrrd ovapov [potrivit visului], 1150; Ka0' UTTVOIK; [somn] 1152; oi^iv îSouaa dpeTTJvTfţc; GEOU [văzînd în vis curajul zeiţei] (Atena), 1151. Probabil 1128 KaG' opqia [potrivit viziunii] şi 1153 KCIT' eiriTayrjv [potrivit ordinului] se referă de asemenea la vise; 557 eniepaveia [apariţie] a lui Artemis poate fi o viziune avută aievea. Cf. şi Edelstein, *Asclepius,* I, test, 432, 439-442, iar pentru culte care se nasc în urma unor viziuni în stare de trezie, *infra,* pp. 107-108 şi *Chron. Lind.* A3: *templul Atenei din Lidia, căreia din vechime mulţi oameni buni i-au adus ofrande, era împodobit cu statuia zeiţei.*
32. *Syll.*[3], 663; 985. Cf. şi P. Cair., Zenon L, 59034, visurile lui Zoilus (care se pare că a fost constructor şi avea deci toate motivele să viseze că Sarapis cerea un nou templu). Multe din visele lui Aristides conţin indicaţii privitor la sacrificii sau alte acte de cult.
33. Platon, *Legi,* 909 E - 910 A, *Epin.,* 985 C. Inscripţiile tind să confirme judecata lui Platon despre tipul de persoană care făcea o ofrandă în urma unui vis; majoritatea sînt ofrande către zeităţi cu puteri tămăduitoare (Asclepios, Higeia, Sarapis) sau ofrande făcute de femei.
34. Gadd., *Ideas of Divine Rule,* 24 şi urm.
35. *II.,* 2.80 şi urm. pare să implice că visul unui mare rege este mai demn de încredere decît cel al unui om obişnuit (cf. Hundt, *op.cit.,* 55 şi urm.). Potrivit unei concepţii greceşti mai tîrzii cmou5ouo<; [cel bun] avea privilegiul să primească numai vise semnificative (Artemidor, *4praef.*; cf. Plutarh,ge/i. *Socr.,* 20,589 B) ceea ce corespunde statutului special acordat de primitivi viselor avute de vraci; la baza ei stau, probabil, ideile pitagoreice (cf. Cic. *div.* 2.119).
36. Gadd., *op.cit,* 73 şi urm.
37. Voice, de exemplu, Lincoln, *op.cit.,* 198, cf. I Samuel 3:4 şi urm.; un om înalt, de exemplu Lincoln,*op.cit,* 24, cf. Deubner,*op.cit,* 12. Unii dintre pacienţii lui Jung evocă vise în care se aude o voce oraculară dematerializată sau care provine de la o „figură impunătoare"; el o numeşte „un fenomen religios fundamental" *(Psychology and Religion,* 45 f).
38. Cf. Seligman, *JRAI,* 54 (1924) 35 şi urm.; Lincoln, *op.cit,* 94.
39. Lincoln, *op.cit.,* 96 şi urm.
40. *II,* 2.20 şi urm. (Nestor, substitutul patern ideal!); *Od.,* 4.796 şi urm., 6.22 şi urm. (nu se poate vorbi de substitute materne, căci sînt 6(iri'AiK£ţ [de aceeaşi vîrstă] cu visătorul).
41. Aristide, *orat.,* 48.9 (II. 396.24 Keil); cf. Deubner, *op.cit,* 9, şi exemple creştine, *ibid.,* 73, 84.

Unii primitivi nu se mulţumesc doar cu atîta: vezi, de exemplu Lincoln, *op.cit.,* 255 şi urm., 271 şi urm.

42. Strabon, 14.1.44; Filostrat, *vit. Apoll.,* 2.37. Alte exemple în Deubner, *op.cit.,* 14 şi urm.
43. Paus., 1.34.5. Alte exemple în Deubner, *op.cit.,* 27 şi urm. Cf. şi Halliday, *Greek Divination,* 131 şi urm., care citează straniul rit de incubaţie galic „Taghairm" în care consultantul se acoperea cu o T>iele de taur.
44. Vezi cap. V, pp. 128, 130.
45. Vezi n. 79.
46. Ramură de laur, Fulgentius, *Mythologiae,* 1.14 (bazîndu-se pe autoritatea lui Antifon ş.a.). Vrăji, Artemidorus, 4.2., pp. 205 şi urm. H. Vînzarea din vise, Juv., 6.546 şi urm. Despre ovsipaiTriTd [visarea] din papirusuri, vezi Deubner, *op.cit,* 30 şi urm.
47. S-a crezut că *preoţii lui Zeus din Dodona care nu-şi spală picioarele şi se culcă pe pămînt (II.,* 16.233 şi urm.) practicau incubaţia; în cazul acesta ne întrebăm dacă Homer ştia.
48. Cf. Gadd., *op.cit.,* 26 (incubaţia lui Amenophis II şi Tutmes IV, cu scopul de a obţine aprobarea zeului pentru urcarea pe tron). Despre minoieni nu există mărturii concrete; dar ceramica găsită la Petsofa în Creta *(BSA,* 9.356 şi urm.) reprezintă mădulare omeneşti perforate pentru a putea fi suspendate, care par ofrande votive la un sanctuar tămăduitor. Pentru un caz posibil de incubaţie în Mesopo-tamia timpurie, vezi *Ztschr. f. Assyr.* 29 (1915) 158 şi urm. şi 30 (1916) 101 şi urm.
49. Eur., *I.T.,* 1259 şi urm. (cf. *Hec,* 70 şi urm.: *o, pămînt venerat, maică a viselor cu aripi negre.* Au existat îndoieli în legătură cu autoritatea acestei tradiţii; dar nici o altă metodă oraculară nu pare mai probabilă. Nici profeţia inspirată, nici divinaţia prin tragerea la sorţi nu se potrivesc, după cîte ştim, unui oracol al Pămîn-tului; iar autorul *Odiseii* 24.12 consideră deja că visele sînt htonice (cf. Hundt, *op.cit.,* 7 şi urm.).
50. Pindar, *OL,* 13.75 şi urm. Cf. o inscripţie după Acropola ateniană, *Syll.*[3], 1151: *văzînd în vis curajul zeiţei Atena* (nu neapărat un vis „căutat", dar semnificativ pentru atitudinea zeiţei); şi epifania (probabil fictivă) a Atenei într-un vis, Blinkenberg, *Lindische Tempel chronik,* 34 şi urm.
51. Hdt., 5.92. *Melissa era cea care piere de o moarte violentă,* motiv pentru care rîSwAov-ul ei era, poate, mai accesibil pentru consultaţie. Ea se plîngea de frig, asemenea omului din povestea nordică ce apare în vis şi spune că are picioare reci, deoarece degetele de la picioarele cadavrului său rămăseseră neacoperite (Kelckner, *op.cit.,* 70).
52. Visul (necăutat) în care sufletul lui Phrixos cere să fie adus acasă (Pindar, *Pyth.,* 4.159 şi urm.) reflectă probabil anxietatea perioadei arhaice tîrzii în legătură cu translaţia relicvelor, şi poate intra în categoria visului-„model cultural". Alte vise în care apar morţi ilustrează, în general, cazurile speciale ale morţilor care cer răzbunare (de exemplu visul „Eriniilor", Esch., *Eum.,* 94 şi urm. sau visul „dorit" al lui Pausanias, Plutarh, *Cimon* 6, Paus., 3.17.8 şi urm.) sau ale morţilor recunoscători (de exemplu visul lui Simonides, Cic, *div.,* 1.56). Apariţiile celor morţi recent în visurile rudelor lor sînt uneori înregistrate în epitafuri, ca dovadă a existenţei care se continuă

(vezi Rodhe, *Psyche,* 576 şi urm.; Cumont, *After Life in Roman Paganism,* 61 şi urm.). Astfel de vise sînt desigur fireşti în toate societăţile; dar cred că (în afară de visul lui Ahile din Homer) exemplele înregistrate de acest tip sînt mai ales postclasice.
53. Alexandru Polyhistor *apud* Diog. Laert., 8.32 (= Diels, *Vorsokr.*[5] 58 B 1 a); Poseidonios *apud* Cic, *div.,* 1.64. Wellmann *(Hermes* 54 [1919] 225 şi urm.) consideră că relatarea lui Alexandru se bazează pe o sursă din secolul al IV-lea care reflecta concepţii vechi, pitagorice ; vezi, însă, Festugiere, *REG,* 58 (1945) 1 şi urm., care prezintă motive pentru a data sursa sau sursele în secolul al IlI-lea şi face legătura dintre document şi concepţiile vechii Academii şi ale lui Diocles din Carytus.
54. Vezi cap. VI, p. 169.
55. *Leacurile lui Apolo şi ale lui Asclepios, IG* IV^2,1. 121-124. Există o ediţie separată a lui R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus (Philol.* Supl. III. 3): iar porţiunile mai puţin mutilate sînt reproduse şi traduse de Edelstein, *Asclepios,* I. test. 423.
56. Scena din *Plutos* de Aristofan a fost citată ca argument în favoarea ultimului punct de vedere. Dar

mă îndoiesc că poetul a vrut să sugereze că preotul de la rîndul 676 era identic cu „zeul" care apare mai tîrziu. Relatarea lui Cario nu pare să descrie ceea ce credea Aristofan că s-a întîmplat de fapt, ci mai degrabă ceea ce îşi închipuia pacientul medium că se întîmplă în timp ce el doarme.
57. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder (RGW* VIII. 1), 1909; R. Herzog, *op.cit.,* 1931; E.J. şi L. Edelstein, *Asclepius: A. Collection and Interpretation ofthe Testimonies* (2 volume, 1945). O prezentare generală foarte instructivă pentru nespecialişti este *Incubation* (1906) de Mary Hamilton.
58. E.B. Tylor, *Primitive Culture,* II, 49. Cf. G.W. Morgan, „Navaho Dreams", *American Anthropologist,* 34 (1932) 400: „Miturile influenţează visele, iar visele, la rîndul lor, asigură eficacitatea ceremoniilor".
59. Diog., Laert., 6.59.
60. Plaut., *Cure,* 216 şi urm. (= test. 430 Edelstein). Sentimentul evlavios de mai tîrziu reprezintă ratarea ca pe un semn al dezaprobării morale a zeului, ca în cazul lui Alexandru Severus (Dio Cass., 78.15.6 şi urm. = test. 395) şi al tînărului beţiv din Filostrat *(vit. Apoll.* 1.9 = test. 397). Dar existau şi legende ale templului pentru încurajarea celor dezamăgiţi '(aiicrra 25 [leacurile]. Edelstein crede că aceştia constituiau o minoritate *(op.cit,* II. 163); dar întîmplările de la Lourdes şi din alte locuri de tămăduire par să dovedească faptul că o astfel de presupunere nu este necesară. „Dacă nu se întîmplă nimic, ei se întorc acasă cu mai puţine speranţe dar cu credinţa neclintită", spune Lawson, vorbind despre incubaţia în bisericile greceşti de astăzi *(Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion,* 302).
61. Cf. de exemplu *op.cit.,* 271 şi urm.; despre întîrzierea rezultatelor la Epidaur, Herzog, *op.cit.,* 67. în unele relatări despre incubaţia medievală pacientul aşteaptă chiar şi un an (Deubner, *op.cit.,* 84), iar Lawson vorbeşte despre ţăranii de astăzi care aşteaptă săptă-mîni şi luni în şir.
62. Aristide, *orat.,* 48 31 şi urm. (= test. 417). Maximus din Tyr pretinde că a avut o viziune a lui Asclepios aievea (9.7: *Pe Asclepios l-am văzut, nu umbra lui).* Iar Iamblihos *(myst.,* 3.2, p. 104 P) consideră că starea dintre veghe şi trezie este deosebit de favorabilă receptării de viziuni divine.
63. *Orgoliul spiritului care nu are nimic îngrozitor.* oyKoq [orgoliul] era în mod obişnuit un semn de mîndrie şi de aceea neplăcut (ETraxGrji;) zeilor.
64. iqjcrra [leacuri], 17; Ar., *Plut.,* 733 şi urm.; *\ă\vna,* 20, 26. Despre virtuţile salivei cîinilor, vezi H. Scholz, *Der Hund in der gr.-rom. Magie u. Religion,* 13. Un relief datînd din secolul al IV-lea din muzeul naţional din Atena, nr. 3369, a fost interpretat de Herzog *(op.cit.,* 88 şi urm.) ca o paralelă la îqjaTa, 17. Dedicată de o incu-bantă recunoscătoare eroului tămăduitor Amphiaraus, ea prezintă alăturat *(a)* vindecarea unui umăr rănit de către Amphiaraus însuşi (visul ?) *(b)* un şarpe care linge rana (întîmplarea obiectivă ?).
65. *IG* II^2, 4962 (= test. 515); Plutarh, *soli. anim.,* 13, 969 E; Aelian, N.A., 7.13 (= test. 731 a, 731). Despre ofrandele aduse „cîinilor şi îngrijitorilor lor (KuvriysTaiq [cei care conduc cîinii la vînătoare])" vezi Farnell, *Hero Cults,* 261 şi urm.,; Scholz, *op.cit.,* 49; Edelstein, *op.cit.,* II. 186, n. 9. Plato comicus adaptează expresia în sensul unui *double entendre* indecent (fr. 174. 16 K.) ceea ce pare să indice că pentru unii atenieni aceste ofrande erau la fel de caraghioase ca şi pentru noi. „îngrijitorii" sau „cei care conduc cîinii" sînt spirite care duc cîinii la pacientul potrivit ? în orice caz nu sînt „vînători", făpturi omeneşti sau divine: Xen., *Cyneg.,* 1.2. nu dovedeşte că Asclepios a vînat vreodată.
66. Herodas, 4.90 şi urm. (= test. 482). Cu siguranţă este vorba de un şarpe adevărat, nu de bronz. Şerpii de bronz nu stau în găuri, TpuSyAt] nu înseamnă „gură" (cum spune Edelstein, *loc. cit.,* şi II. 88, repetînd greşeala lui Knox) şi e puţin probabil ca o cutie de bani să fie numită TpoiyAri (cum spunea Herzog, *Arch. f. ReL,* 10 [1907] 205 şi urm.). Interpretarea naturală este confirmată de Paus., 2.11.8 (= test. 700 a).
67. *The Interpretation ofDreams,* 391.
68. Cf *\a\iaia* [leacuri] 31, şi numeroasele exemple din Deubner, *op.cit.,* 12.
69. taiioiTa [leacuri] I este un exemplu clar, după cum arată Herzog. Cf. şi G. Vlastos, „Religion and Medicine in the Cult of Asclepius", *Review of Religion,* 1949, 248 şi urm.
70. Aristide, *orat.,* 23.16 (= test. 402): *Nici adunarea corului, nici tovărăşia membrilor unui echipaj sau a celor care au învăţat la aceeaşi şcoală nu au realizat un lucru atît de important precum cîştigul celor care frecventau împreună templul lui Asclepios.*
71. Ar., *Plut.,* 742 şi urm.
72. Aristide, *orat.*, 50.64 (= test. 412). Operaţii chirurgicale asupra unor pacienţi adormiţi apar şi într-un fragment dintr-un document al templului Asclepieum din Lebena în Creta *(Inscr. Creţ.* I. XVII. 9 =

test. 426) şi sînt atribuite sfinţilor Cosma şi Damian (Deubner, *op.cit.,* 74). Pentru un străvechi vis nordic în care are loc o operaţie, vezi Kelchner, *op.cit.,* 110.

73. Vindecări instantanee apar şi în incubaţia creştină (Deubner, *op.cit.,* 72, 82) şi sînt caracteristice ale medicinii primitive în general (Levy-Bruhl, *Primitive Mentality,* 419 şi urm. [trad. engl.]).
74. Edelstein subliniază pe bună dreptate primul punct *(op.cit.,* II, 167, „în visele oamenilor zeii sînt făcuţi să creadă tot ceea ce cred şi oamenii"), trecînd peste al doilea. Concepţia mai veche care atribuia vindecările abilităţilor medicale ale preoţilor şi încerca să considere în mod raţional templele lui Asclepios ca pe nişte sanatorii (cf. Farnell, *Hero Cults,* 273 şi urm.; Herzog, *op.cit.,* 154 şi urm.) nu este luată în consideraţie de Edelstein, pe bună dreptate. După cum spune el, nu există multe dovezi reale că la Epidaur sau în alte părţi medicii şi preoţii care aveau noţiuni medicale au avut vreun rol în vindecările din templu *(op.cit.,* II, 158). Asclepieum din Cos a fost declarat o excepţie; dar instrumentele medicale găsite acolo pot fi votive dedicate de medici (vezi, totuşi, Aristide, *orat.* 49.21 şi urm., în care Aristide visează un unguent, iar vEWKdpoq [îngrijitorul templului] i-1 oferă; şi o inscripţie din *JHS* 15 [1895] 121, în care pacientul îi mulţumeşte atît doctorului cît şi zeului).
75. *IG* IV^2, I. 126 (= test. 432). Cf. Aristide, *orat.* 49.30. (= test. 410); *unele din aceste leacuri şi le-a procurat singur, iar pe celelalte, puse la dispoziţia tuturor, i le-a dat zeul;* şi studiul lui Zingerle despre reţetele primite de Granius Rufus, *Comment. Vind.,* 3 (1937) 85 şi urm.
76. Venin de şarpe, Galen, *Subfig. Emp.,* 10, p. 78 Deichgräber (= test. 436); cenuşă,*Inscr. Creţ,* I XVII. 7 (= test. 439); cocoş, IG XTV. 966 (= test. 438). Cf. Deubner, *op.cit.,* 44 şi urm.
77. Cf. Edelstein, *op.cit.,* II, 171 şi urm.; şi, *contra,* Vlastos, *loc. cit.* (n. 69 mai sus), 282 şi urm. în admiraţia lor pentru principiile raţionale ale medicinii greceşti, filosofii şi istoricii au avut tendinţa să ignore sau să treacă repede peste caracterul iraţional al multor remedii folosite de medicii antichităţii (şi chiar de toţi medicii pînă în vremuri destul de recente). Despre dificultatea de a testa medicamentele fără analiză chimică, vezi Temkin, *The Falling Sickness,* 23 şi urm. Totuşi împărtăşim părerea lui Vlastos, că „medicina hipo-cratică şi vindecările lui Asclepios sînt opuse polar în *principiu".*
78. Aristotel, *Insomn.,* 461^b 6.
79. Aristides, *orat.,* 36.124; 47.46-50, 65; 48.18 şi urm., 27, 74 şi urm. Sentimentul obsedant de vinovăţie al lui Aristides reiese şi din două fragmente stranii *(orat.,* 48.44 şi 51.25) în care el interpretează moartea unui prieten ca pe un surogat al propriei sale morţi; astfel de gînduri sînt simptomatice nu atît pentru un egotism exacerbat, cît pentru o nevroză adîncă. Pentru visul despre sacrificarea unui deget *(orat.* 48.27 = test. 504) cf. Artemidorus, 1.42. Sacrificarea efectivă a unui deget este practicată de primitivi în diferite scopuri (Frazer despre Paus., 8.34.2). Unul dintre ele este procurarea viselor sau viziunilor semnificative; vezi Lincoln, *op.cit.* 147, 256 unde se explică cum această practică constituie o calmare a figurii tatălui, a cărui apariţie este dorită, printr-un act care simbolizează auto-castrarea.
80. Campbell Bonner, „Some Phases of Religions Feeling in Later Paga-nism", *Harv. Theol. Rev.* 30 (1937) 126.

81. Cic., *N.D.,* 3.91 (= test. 416 a). Cf. Cic, *div.,* 2.123 (= test. 416). Pentru pericolul pe care îl constituie utilizarea viselor medicale cf. condiţia pusă de Soranus ca o infirmieră să nu fie superstiţioasă căci altfel „visele, semnele sau credinţa în ritualurile tradiţionale o vor face să neglijeze tratamentul adecvat" (1.2.4.4., *Corp. Med. Graec.,IV.* 5.28).
82. Un „recensământ al halucinaţiilor" organizat de societatea engleză a cercetărilor psihice *(Proc. S.P.R.,* 10 [1894] 25 şi urm.) indică faptul că o persoană din zece are la un moment dat în viaţă o halucinaţie care nu se datorează unei boli fizice sau psihice. O investigaţie mai recentă a aceleiaşi societăţi a confirmat rezultatul *(Journ. S.P.R.,* 34 [1948] 187 şi urm.).
83. Chalcidius, *in Tim.,* 256: *spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili* [viziune, adică aşa cum se înfăţişează celor care veghează puterea divină care, avînd o formă şi o voce ciudată, porunceşte clar ceva sau interzice]. Problema dacă aceste epifanii au avut într-adevăr loc a fost subiectul unor controverse aprinse în perioada elenistică (Dion. Hal., *Ant. Rom.,* 2, 68). Pentru o relatare amănunţită a unei experienţe în care aceeaşi figură divină era percepută de o persoană în vis şi de alta într-o viziune aievea, vezi *P.*

Oxy., XI. 1381.91 şi urm.
84. Cf. Wilamowitz, *Glaube,* I. 23; Pfîster în *P.W.,* supliment IV, s.v. „Epiphanie", 3.41. Cum spune Pfister, nu există nici o îndoială că mulţimea de povestiri epifanice antice corespunde unor elemente din experienţa religioasă antică, deşi nu putem fi niciodată sau aproape niciodată siguri că o povestire anume are o bază istorică.
85. K. Latte, „Hesiods Dichterweihe", *Antike u. Abenland,* II (1946) 154 şi urm.
86. Hesiod, *Theog.,* 22 şi urm. (cf. cap. III, p. 78). Hesiod nu pretinde că a văzut Muzele, ci doar că le-a auzit glasul; erau probabil K£KaAu|i|j£vcu *r\epi* TTOAXŢJ [acoperite de un abur dens] *(Theog.,* 9). în unele manuscrise şi citate în care apare Spsijjaaai [a culege] la rîndul 31, muzele culeg o ramură de laur şi i-o întind, ceea ce ar aşeza viziunea în rîndul povestirilor „aport" (n. 19 mai sus). Dar am prefera interpretarea mai puţin evidentă a SpEiJmaGai „mi-au îngăduit să-mi culeg singur" o ramură din pomul sfînt - actul simbolic însem-nînd că şi-a acceptat „vocaţia".
87. Hdt., 6.105. Şi aici experienţa poate să fi fost pur auditivă, cu toate că la c. 106 e folosită expresia cpavffvai [a face să apară] pentru a o descrie.
88. Aristodemus, *apud* Schol. Pind., *Pyth,* 3.79 (137); cf. Paus., 9.25.3 şi cap. III, n. 90.
89. Sir Ernest Shackleton, *South,* 209.
90. Hipocrate, *Int.,* 48 (VII. 286 L.): *această boală se întîmpld, desigur, cînd te afli în altă ţară şi cînd cel care umblă pe un drum pustiu e cuprins de teamă dacă apare vreo fantomă: îl cuprinde de altfel şi în alte cazuri.* Influenţa mediului natural sălbatic asupra ideii religioase greceşti a fost subliniată elocvent de Wilamowitz *(Glaube,* I. 155, 177 şi urm., şi în alte părţi), dar acest fragment pare să fi trecut neobservat.

91. Heraclit, fr. 89 D; cf. fr. 73 şi Sext. Emp., *adv. dogm.,* 1.129 şi urm. (= Heraclit, A 16). Fr. 26 pare să se refere şi el la experienţa visului dar este prea deteriorat şi obscur pentru a se putea construi ceva pe baza lui (cf. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit,* 95 şi urm.). Nu pot avea încredere nici în afirmaţia lui Chalcidus despre concepţiile lui „Heraclit şi stoicii" cu privire la profeţii *(in Tim.,* 251 = Heraclit, A. 20).
92. Fr. 2.
93. Cic, *div.,* 1.5.; Aetius, 5.1.1. (= Xenofan, A 52).
94. Hdt., 7.16 p, *visele ce rătăcesc printre oameni.* Cf. Lucr. 5.724, *j-erum simulacra vagari"* [rătăcesc umbrele lucrurilor] (din Democrit?). Pentru vise care reflectă gîndurile din timpul zilei cf. şi Empedocle, fr. 108.
95. Bjftrck vede în teoria lui Democrit o ilustrare a modului în care sînt sistematizate ideile populare de către intelectuali *(Eranos,* 44 [1946] 313). Dar teoria lui este şi o încercare de a naturaliza visul „supranatural" printr-o explicaţie mecanicistă (Vlastos, *loc. cit.* 284).
• ■ 96. Fr., 166, şi Plut., *Q Conv.,* 8.10.2, 734 F (= Democrit, 177). Cf. Delatte, *Enthousiasme,* 46 şi urm., şi eseul meu din volumul *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray,* 369 şi urm.
97. în folosirea populară termeni ca 6£OTT£HTTTog [trimis de divinitate] au ajuns să-şi piardă conţinutul religios: Artemidorus spune că în zilele lui orice lucru neaşteptat era numit GEOTTEHTTTOV [trimis de divinitate] în limba vorbită (I. 6).
98. Vezi cap. V, p. 123.
99. Ar., *Vesp.,* 52 şi urm.; Demetrius din FaleronapudPlut., *Aristides,* 27. Cf. şi Xen., *Anab.,* 7.8.1. unde interpretarea Ta evunvia ev AuK£iii> yEypcKpoTOQ [visele scrise în Lycia] este probabil cea corectă (Wilamowitz, *Hermes,* 54 [1919] 65 şi urm.). Găsim referiri la dv£ipondvT£ic; [interpreţii de vise] la poetul comic timpuriu Magnes (fr. 4 K) şi par să fi fost satirizate de Aristofan în *Telmesienii.* S. Luria, „Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung", *Bull., Acad. des Sciences de l'URSS,* 1927, 1041 şi urm., are poate dreptate atunci cînd deosebeşte do&ă şcoli de interpretare a viselor în perioada clasică, una conservatoare şi religoasă, cealaltă pşeudo-ştiinţifică, deşi nu pot să-l urmăresc în toate concluziile sale amănunţite. Credinţa în această artă nu se limita doar la mase; atît Eschil cît şi Sofocle recunosc interpretarea viselor ca pe o ramură importantă a J ^avîiKrf [tabelului de corespondenţe] *(Prometeu înlănţuit,* 485 şrufm.; *El.,* 497 şi urm.).
100. Antifon 6 TEpaTooxdtToţ [ghicitorul], care este presupus autor al cărţii de vise citate de Cicero şi Artemidorus (cf. Hermogenes, *de ideis,* 2.11.7 = *Vorsokr.* 87 A 2 *că era numit şi ghicitor şi*

interpret de vise, a fost contemporanul lui Socrate (Diog. Laert., 2.46 = Aristotel, fr. 75 R = *Vorsokr.,* 87 A 5). El este adesea identificat, bazîndu-ne pe autoritatea lui Hermogene, *loc. cit.,* şi Suidas, cu sofistul Antifon, ceea ce mi se pare greu de acceptat, a) Nu putem atribui un respect profund pentru vise şi semne autorului Ilepi dAr|6etaţ [Despre adevăr], care „nu credea în providenţă" *(Vorsokr.,*

87 B 12; cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 389); b) Artemidor şi Suidas îl consideră pe autorul cărţii de vise atenian *(Vorsokr.* 80 B 78, AI), în timp ce întrebuinţarea de către Socrate a expresiei TTap' rjliTv [la noi] în Xen.,*Mem.,* 1.6.13 pare să implice că sofistul era un străin (ceea ce face imposibilă identificarea sofistului cu oratorul).

101. Jaeger, *Paideia,* III. 33 şi urm. SpecialiştiTanteriori au atribuit în general riepi SiaÎTtig [Despre regim] celei de a doua jumătăţi a secolului al V-lea.

102. Se recunoaşte în altă parte a corpului de scrieri hipocratice că visele pot fi simptome semnificative în caz de boală *(Epidem.,* 1.10, II. 670 L.; *Hum.,* 4, V. 480; *Hebd.,* 45, IX. 460). îndeosebi visele anxioase sînt privite ca simptome importante de tulburare mentală. *Morb.,* 2.72, VII. 110; *Int.,* 48, VII. 286. Aristotel spune că cei mai buni medici iau în consideraţie visele, *div. p. somn* 463" 4. Dar autorul tratatului fkpi 5iaiTiiq [Despre regim] acordă acestui principiu sănătos în esenţă o importanţă exagerată.

103. nepî Sicu-rn? [Despre regim] 4. 87 (VI. 640 L.): *oricît de mare ar fi zeiţa viselor care prezice lucrurile ce se vor întîmpla... există şi cei care interpretează visele şi al căror meşteşug este desăvîrşit* şi *ibid.,* 93: *oricît ar crede omul că vede lucrurile obişnuite, asta înseamnă de fapt dorinţa sufletului.*

104. *Ibid.,* 86: *Ori de cîte ori trupul se linişteşte, sufletul mobil se strecoară prin toate părţile corpului, supraveghindu-şi lăcaşul său.* Cf. cap. V şi observaţia lui Galen că „în somn sufletul pare să se cufunde în adîncurile trupului, retrăgîndu-se dintre obiectele senzoriale exterioare, şi devine conştient de condiţia trupească" riepi Tffq *it,* £VUTTVÎOJV Siayv<Ja£o<; ([Despre stabilirea diagnosticului prin vise], VI. 834 Kiihn). Influenţa ideilor „orfice" asupra scrierii riepi 5iaiTnq [Despre regim], 4.86, a fost remarcată de A. Palm, *Studien zur Hipp. Schrift* TT. SiatTriq 62 şi urm.

105. *Ibid.,* 90, 92. Pentru o corespondenţă detaliată între macrocosm şi microcosm cf. *Hebd.,* 6 (LX. 436 L).

106. Freud, *op.cit.,* 299 „în fiecare vis e vorba de propria noastră persoană".

107. Arborele ca simbol al reproducerii cf. Hdt., 1.108 şi Sof.,i?Z., 419 şi urm.; un simbolism asemănător întîlnim în unele vechi vise nordice (Kelchner, *op.cit.,* 56). Similitudini de interpretare între nepi SiaiTrig [Despre regim] şi cărţi de vise indiene antice sugerează o influenţă orientală asupra autorului grec sau asupra cărţii de vise folosite de el (Palm, *op.cit.* 83 ff. şi Jdeger, *Paideia,* III. 39). Alţii, din motive asemănătoare, au postulat o carte de vise grecească timpurie ca sursă comună a lui Artemidor şi riepî SiaiTTig [Despre regim] (C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen,* 213 şi urm.). Astfel de deducţii sînt însă fragile. Arta dvEipoxpiTiicrj era (şi este) arta de a vedea analogii (Arist., *div. p. somn.',* 464^{b} 5) şi analogiile mai evidente nu pot fi în nici un caz trecute cu vederea. Profesorul Rose a atras atenţia asupra unor similarităţi amănunţite între sistemul lui Artemidor şi cel la modă în Africa Centrală *(Man.,* 26 [1926] 211 f.). Cf. şi Latte, *Gnomon,* 5.159.

108. *Ibid.,* 87; cf. Palm, *op.cit.,* 75 şi urm. Superstiţiosul lui Teofrast consultă interpreţii viselor ori de cîte ori visează că trebuie să se roage unui zeu sau unei zeiţe *(Car.* 16).

109. Platon, *Tim.,* 71 A-E.

110. *Insomn.,* 458^{b} 25 şi urm., 460^{b} 3 şi urm.

111. *Div. p. somn.,* 463^{b} 15 şi urm. 464^{2} 20 şi urm.

112. *Ibid.,* 463^{b} 14; cf. Freud, *Interpretation ofDreams,* 2. Nu pot fi de acord cu Boyancă *{Culte des Muses,* 192) că atunci cînd Aristotel numeşte visele Sai^idvia [divine] se gîndeşte la doctrina pitagorică (postaristoteliană) potrivit căreia ele sînt provocate de Saipoveq ai aerului (vezi n. 53). Boyancâ greşeşte cu siguranţă cînd declară că Aristotel credea, fără nici o rezervă, în vise mantice.

113. IlEpi (piAoacxpiaţ [Despre filosofîe], fr. 10. Cf. Jaeger, *Aristotle,* 162 şi urm., 333 şi urm. (ed. engl.).

114. *Div. p. somn.,* 464^{2} 5.

115. *Ibid.,* 463^{a} 4 şi urm., 27 şi urm.

116. *Ibid.,* 464^{a} 6 şi urm. Aristotel sugerează, în continuare, că mintea reacţionează cel mai bine la

astfel de stimuli minusculi cînd este pasivă şi goală, ca în unele cazuri de nebunie (464[a] 22 şi urm.); şi că trebuie să existe un factor selectiv, din moment ce visele veridice implică de obicei pe prieteni şi nu pe străini (464[a] 27 şi urm.). ,

117. Cf. Cic, *div.,* 1.70 şi urm. Cicero atribuie o concepţie religioasă chiar şi elevului lui Aristotel, Dicaiarchos *(ibid.,* 1.113, 2.100); dar aceastea nu se împacă uşor cu celelalte păreri înregistrate ale lui Dicaiarchos şi aceasta se poate datora unei înţelegeri greşite (F. Wehrli, *Dikaiarchos,* 46).

118. Cic, *div.,* 2.150. Kaţionalismul civilizat din *de divinatione,* cartea 2, nu a fost suficient apreciat în acest fragment final.

119. Cf. formidabila listă de autorităţi asupra 6v£ipoKpiTiKrf [interpretarea viselor] care s-au pierdut, în Bouche-Leclerq, *Hist. de la Divination,* I, 277. Cărţile de vise sînt încă studiate în Grecia (Lawson, *op.cit.,* 300 şi urm.). Enumerarea făcută de Marc-Aureliu a datoriilor sale personale faţă de providenţă conţine *ajutoarele care sînt date prin vise dar şi pentru a nu vărsa sînge şi a nu avea ameţeli* (1.17.9); cf. şi Fronto, *Epist.,* 3.9.1. şi urm. Pentru modul în care Plutarh se baza pe sfaturi primite în vis, vezi *Q. Conv.,* 2.3.1. 635 E; iar în cazul lui Galen, vezi comentariul său asupra lui Hipp., nepi xu(it5v [Despre umori], 2.2. (XVI. 219 şi urm. K.). Dio Cassius primeşte în vis, de la *daimonul* său, indicaţii să scrie istorie, 72.23.

(^W Şamanii greci şi origiijea„ puritanismului >

O, de-am fi ca o sită prin care să treacă sufletele nemuritoare.
Herman Melville

în capitolul precedent am văzut modul în care, alături de vechea credinţă în trimişi divini obiectivi care comunică cu oamenii, prin vise şi viziuni, apare, la anumiţi scriitori ai perioadei clasice, o nouă credinţă ce leagă aceste experienţe de o putere ocultă înnăscută în om. „Corpul fiecărui om", spune Pindar, „urmează chemarea atotputernică a morţii; o anumită imagine a vieţii (aîwvoq eiSwAov) rămîne totuşi vie, căci ea şi numai ea e de la zei. Ea doarme cînd mădularele trupeşti sînt treze; dar cînd ele dorm ea face să apară în visele oamenilor bucurii sau necazuri care stau să vină"[1], Xenofon traduce această doctrină în simplă proză, evidenţiind conexiunile logice pe care poezia are dreptul să le omită. „Somnul e acela care lasă să se întrevadă cel mai bine natura divină a sufletului", spune Xenofon, „căci în somn, *sufletul* fiecăruia se bucură de o anumită percepere a viitorului şi aceasta, se pare, fiindcă doar atunci este cu adevărat liber". Mai departe ni se spune că şi mai liber încă devine *sufletul* după moarte; nu este somnul în timpul vieţii experienţa cea mai apropiată de moarle ?[2] Afirmaţii asemănătoare apar la Platon şi într-un fragment dintr-o operă timpurie a lui Aristotel[3]. Asemenea opinii au fost de mult recunoscute ca elemente ale unui nou model cultural, expresii ale unei concepţii asupra naturii şi destinului omului. Această concepţie este diferită de cea a scriitorilor greci mai vechi. Discuţii despre originea şi istoria acestui model, ca şi despre influenţa sa asupra culturii vechi, ar putea să cuprindă cu uşurinţă o serie de cursuri sau un volum. Tot ce pot face aici este să analizez pe scurt cîteva din aspectele sale care au influenţat decisiv interpretarea greacă a factorilor neraţionali ai experienţei umane. Dar chiar în această încercare va trebui să calc pe un teren preschimbat într-o alunecoasă mîzgă

de paşii grei ai savanţilor în veşnică dispută; un teren în cuprinsul căruia cei prea grăbiţi pot oricînd să se împiedice de reziduurile descompuse în parte ale unor teorii defuncte şi prost îngropate. Vom fi deci îndeajuns de înţelepţi pentru a avansa încet, păşind cu grijă printre deşeuri.

Pentru început să ne întrebăm ce aducea nou acest tip de credinţe. Desigur, nu ideea supravieţuirii. în Grecia, ca mai peste tot în lume[4], ideea era foarte veche. Dacă judecăm după inventarul mormintelor, locuitorii bazinului egeean au simţit încă din neolitic că nevoia de hrană, băutură şi îmbrăcăminte a omului, ca şi dorinţa sa de a fi servit şi de a se distra, nu ia sfîrşit o dată cu viaţa sa[6]. Spun „au simţit" şi nu „au crezut" cu bună ştiinţă; căci actul de a hrăni morţii pare să fie o reacţie directă la impulsuri emoţionale, nu neapărat mediată de vreo teorie. Cred că omul îşi hrăneşte morţii dintr-o motivaţie asemănătoare cu aceea a fetiţei care

îşi hrăneşte păpuşa; ca şi ea, el refuză să-şi ucidă închipuirile recurgînd la canoanele realităţii. Cînd grecul arhaic turna printr-un tub hrană lichidă în gura lividă a unui cadavru intrat în putrefacţie, tot ce putem spune este că, din motive întemeiate, el nu voia să ştie ce facş; sau, în limbaj mai abstract, că nujţinea seama de deosebirea dintre cadavru şi spectru - le trata ca fiind „consubstanţiale"[6].

Meritul de a fi formulat această deosebire cu precizie şi claritate, de a fi separat spectrul de cadavru, revine, desigur, poeţilor homerici. Există pasaje în ambele poeme care sugerează că ei erau mîndri de realizarea lor şi întru totul conştienţi de noutatea
Işi importanţa ei[7]. Aveau tot dreptul să fie mîndri; căci niciodată gîndirea limpede nu întîmpină o mai mare rezistenţă inconştientă decît atunci cînd îşi ia moartea drept obiect. Dar nu trebuie sâ presupunem că, o dată formulată deosebirea, ea a fost universal sau măcar general acceptată. După cum arată mărturiile arheologice, obiceiul de a îngriji morţii implicînd identitatea dintre cadavru şi spectru s-a păstrat mult timp, cel puţin în Grecia continentală; el a supravieţuit dincolo de moda temporară a incinerării[8] (şi în ciuda ei, s-ar putea spune), iar în Atica a devenit atît de risipitor extravagant, încît Solon, iar apoi Demetrios din Faleron[9] au trebuit să formuleze legi pentru a-1 modera.

Nu se punea deci problema „de a institui" ideea de supravieţuire ; aceasta era implicită în tradiţia seculară referitoare la cel din mormînt (în egală măsură spectru şi cadavru) şi explicită la Homer, pentru care umbrele din Hades sînt numai spectre. Pe de altă parte, nici ideea pedepsei şi a răscumpărării de după moarte nu era nouă. în *Jliada*[10] există, după părerea mea, referinţe la pedepsirea *post-mortem* a unor crime împotriva zeilor,

iar în *Odiseea* pedeapsa este chiar descrisă; lâ Eleusis se promitea iniţiaţilor, încă din secolul al XVII-lea, un regim de favoare în viaţa de apoi[11].

Cred că nimeni nu mai crede acum că „marii păcătoşi" din *Odiseea* sînt o „interpolaţie orfică"[12] sau că promisiunile eleusine sînt rezultatul unei „reforme orfice". La Eschil pedepsirea^gosf--*mortem* a unor criminali este atît de intim legată de „legile nescrise" tradiţionale şi de funcţiile tradiţionale ale Eriniei şi ale luDQastor încît mi-ar veni foarte greu să desfac această structură în bucăţi pentru a eticheta un element al ei drept „orfic"[13]. Acestea sînt cazuri speciale, dar ele conţin deja ideea pedepsei; se pare că noua mişcare nu a făcut altceva decît să o generalizeze. Iar în formulările mai recente putem recunoaşte ecouri ale unor lucruri străvechi. Cînd Pindar, de pildă, consolează un client îndoliat cu descrierea vieţii fericite de apoi, îl asigură că în ceruri va găsi şi cai şi table pentru jocul de dame[14]. Aceasta nu este o promisiune nouă: pe rugul funerar al lui Patrocle erau cai, iar în mormintele regilor micenieni table pentru jocuri de dame. Mobilierul cerului s-a schimbat foarte puţin de-a lungul veacurilor; el nu rămîne decît o replică idealizată a singurei lumi pe care o cunoaştem. în sfîrşit, contribuţia noii mişcări nu a constat în a identifica *psyche* sau „sufletul" cu personalitatea omului viu. Această identificare fusese deja făcută, pare-se, mai întîi în Ionia. Căci iată, după Homer,*psych/nu* joacă alt rol în viaţa omului decît pe acela de a-1 părăsi: raportat la *psyche* „esse" apare să fie „superesse" şi nimic mai mult. Anacreon însă poate spune că partea din sine pe care e stăpînă iubita sa e *psyche*; aceeaşi *psyche* e instanţa căreia Simonide vrea să-i ofere o bună petrecere; într-un epitaf din Eretria, din secolul al Vl-lea, stă scris că meseria de marinar „e un prilej de puţine bucurii pentru *psyche"*[15]. Aici *psyche* este eul viu sau, mai exact, eul apetitiv; a preluat funcţiile *thymos-uhxi* homeric, nu pe acelea ale raoos-ului homeric. între *psyche* în ag£s£ şensji *soma* (trup) nu există un antagonism fundamental; *psyche* este corelativul mental al lui *soma.* în greaca atică, ambii termeni pot însemna „viaţă"; atenienii spuneau dycjvîţtaGai nepi *rf\q* t|>uxn<; Ca se lupta pentru suflet] sau TTepî TOU *a^\xajoq* [pentru trup]. Şi, în unele contexte, fiecare poate însemna „persoană"[16]; astfel, cînd în textele lui Sofocle, Oedip se tratează pe sine ca *psyche* sau în alt loc ca *^omă",* el ar fi putut la fel de bine spune în ambele cazuri „eu"[17]. Chiar şi distincţia pe

care o face Homer între cadavru şi spectru este atenuată: pe lîngă faptul că o inscripţie atică timpurie vorbeşte despre *psyche* care moare; în mod surprinzător, chiar Pindar vorbeşte despre Hades ca despre cel care călăuzeşte „spre cetatea pustie" *somata* celor ce mor - cadavrul şi

spectrul s-au reîntors la vechea lor consubstanţialitate[18]. Trebuie să recunoaştem că vocabularul psihologic al omului obişnuit era foarte confuz în secolul al V-lea, cum este de altfel şi acum.

Dar din această confuzie reiese un lucru foarte important pentru discuţia noastră; el a fost demonstrat de Burnet în celebra sa conferinţă despre „Doctrina socratică a sufletului"[19]*Şi de aceea nu are rost să ne oprim prea mult asupra lui. La scriitorii atici ai secolului al V-lea, ca şi la predecesorii lor ionieni, „eul" desemnat de cuvîntul *psyche* este, de obicei, mai degrabă eul emoţional decît cel raţional. Despre *psyche* se vorbeşte ca despre lăcaşul curajului, al pasiunii, al milei, al anxietăţii, al poftei animale, dar aproape niciodată, înainte de Platon, ca despre lăcaşul raţiunii; ea corespunde în linii mari *thymos-ului* homeric. Atunci cînd Sofocle vorbeşte despre a pune la încercare [sufletul, raţiunea şi gîndul][20], tuxnv TE Kcti (ppdvrmcc icai yvw^Tlv, el orînduieşte elementele care compun caracterul într-o gradaţie care merge de la ^emotivitate *(psyche)* la intelectualitate *(gnome)* trecînd printr-un termen mediu *phronema* care, de obicei, le include pe amîndouă. în continuare, părerea lui Burnet potrivit căreia *psyche* „rămîne ceva misterios şi straniu, separat de conştiinţa noastră obişnuită" este, ca generalizare, mult discutabilă. Observăm totuşi *c&psyche* apare uneori ca organ al conştiinţei, atribuindu-i-se un fel de intuiţie neraţională[21]. Un copil poate intui pe linie de *psyche* şi ceea ce intelectualmente îi scapă[22]. Helenus are ^*psyche* divină" nu fiindcă este mai inteligent sau mai virtuos decît alţi oameni, ci fiindcă este clarvăzător[23]. *Psyche* este imaginată ca locuind undeva în adîncurile organismului[24] de tinde se poate adresa posesorului ei cu vocea ei proprie[25]. în cele mai multe din aceste accepţiuni *psyche* merge pe urmele homericului *thymos.*

Nu ştim dacă pentru un atenian din secolul al V-lea cuvîntul *psyche* avea sau putea să aibă o oarecare aură de mister; ceea ce ştim e că el era străin de orice puritanism şi de orice urmă de statut metafizic[26]. „Sufletul" nu era un prizonier recalcitrant al corpului; era viaţa sau spiritul corpului[27] şi se simţea acasă în el. Or tocmai în legătură cu această opinie şi-a spus cuvîntul său decisiv noua mentalitate religioasă; înzestrîndu-l pe om cu un „eu" ocult de origine divină şi punînd astfel sufletul şi trupul în conflict, ea a introdus în cultura europeană o nouă interpretare a existenţei umane, interpretare căreia i se spune îndeobşte puritană. De unde a venit această interpretare? De cînd Rohde a numit-o „picătura de sînge străin în vinele grecilor"[28], savanţii au încercat să afle sursa acestei stranii infuzii. Majoritatea au privit spre Răsărit, către Asia Mică sau chiar dincolo de ea[29]. în ce mă priveşte, înclin să-mi îndrept cercetările spre alte ţinuturi.

1

Pasajele din Pindar şi Xenofon de la care am pornit sugerează ca o sursă posibilă a antitezei puritane obserxaţia că activitatea „psihică" şi cea trupească sînt în proporţie inversă; pentrupsyc/ie intervalul de maximă activitate e cel în care corpul doarme sau, cum spune Aristotel, în care el e în pragul morţii. Iată de ce l-am numit un „eu ocult". O credinţă de acest tip este un element esenţial al culturii şamanice care există încă în Siberia şi a lăsat urme ale existenţei ei trecute pe o arie vastă care se întinde într-un arc uriaş din Scandinavia, peste teritoriile eurasiene pînă în Indonezia[30]; vasta extensiune a răspîndirii ei este o dovadă a extremei sale vechimi. Şamanul poate fi descris ca o persoană instabilă psihic, care se simte chemată spre viaţa religioasă. Ca rezultat al acestei chemări şamanul trece printr-o perioadă

de pregătire foarte riguroasă, care de regulă presupune izolare şi post, şi eventual chiar o schimbare psihologică de sex. Din acest „refugiu" religios el iese înzestrat cu puterea, adevărată sau simulată[31], de a trece, după plac, într-o stare de disociere mentală. în această stare nu se consideră că ar fi, ca Pitia^ sau mediumul modern, posedat de un spirit străin; se crede că propriul său suflet părăseşte trupul şi călătoreşte în locuri îndepărtate, cel mai adesea în lumea spiritelor. Un şaman poate fi văzut, de fapt, în mai multe locuri deodată; el are puterea bilocalizării. Din aceste experienţe, narate de el în cîntece improvizate, şamanul obţine darul prorocirii, al poeziei religioase şi al medicinii magice care fac din el un personaj important din punct de vedere social. El devine deţinătorul unei ştiinţe supranormale.
în Sciţia, şi probabil şi în Tracia, grecii veniseră în contact cu popoare care, cum a arătat savantul elveţian Meuli, aujbstinflik__ enţate de această cultură şamanică. Este suficient să ne referim, în această privinţă, la importantul său articol din *Hermes,* 1935. Meuli sugerează că efectele acestui contact se pot vedea în proliferarea de î<rrpo|idvT£i<;, clarvăzători, tămăduitori şi predicatori, la sfîrşitul perioadei arhaice, dintre care unii sînt legaţi, în tradiţia greacă, cu nordul şi care, toţi, au caracteristici şamanice[32]. Din nord a venit Abaris, călărind, se spune, o săgeată[33], cum se crede că fac şi astăzi sufletele în Siberia[34]; el era atît de avansat în practica posturilor încît învăţase să se lipsească complet de hrană[35]. Putea să izgonească ciuma, să prevadă cutremure, să compună poeme religioase şi propovăduia adorarea zeului_jău_nordic, pe care grecii îl numeau Apolo_Hip_erborean[36]. La porunca~aceluiaşi Apolo, un grec de pe malul Mării Marmara, Aristeas, a plecat spre nord şi s-a întors povestind experienţele sale stranii într-un poem care ar fi putut avea ca model excursiile psihice ale şamanilor septentrionali. Nu este tocmai sigur dacă Aristeas a călătorit

în carne şi oase sau doar cu duhul; dar, în orice caz, cum a arătat Alfoldi, arimaspienii lui cu un ochi şi grifonii-păzitori ai comorilor sînt creaturi autentice ale folclorului Asiei Centrale[37]. Tradiţia îi mai atribuie şi puteri şamanice de bilocalizare şi de intrare în transă. Sufletul său, sub forma unei păsări[38], putea să-şi părăsească trupul după plac; el a murit sau a intrat în transă acasă, dar a fost văzut la Cyzicus; după mulţi ani a apărut din nou la Metapontum, în vestul îndepărtat. Acelaşi har îl avea un alt grec asiatic, Hermotimos din Clazomene, al cărui suflet a călătorit în lung şi în lat, fiind martorul diferitelor întîmplări în locuri îndepărtate, în timp ce trupul său zăcea neînsufleţit acasă. Astfel de povestiri, despre şamani care apar şi dispar, erau un subiect atît de familiar la Atena, încît Sofocle se referă la ele în *Electra,* fără a simţi nevoia să dea nume[39].
Despre aceşti oameni nu a rămas nimic decît legenda, dar structura acestei legende poate fi totuşi semnificativă. Aceeaşi structură se repetă în unele povestiri despre Epimenide, clarvăzătorul oreţan, care a purificat Atena de o impuritate periculoasă, datorată violării dreptului de refugiu în sanctuar. Dar de cînd Diels i-a acordat o biografie certă[40] şi cinci pagini de fragmente, Epimenide începe să pară un personaj real - deşi toate fragmentele sale, chiar şi cel citat *înEpistola către Titus,* au fost compuse, după părerea lui Diels, de alţii. Epimenide era din Cnpşsos şi poate acestui fapt se datorează ceva din marele său prestigiu: un om care a crescut în umbra palatului lui Minos poate avea pretenţia unei înţelepciuni străvechi, mai ales după ce a dormit cincizeci şi şapte de ani în peştera misteriosului zeu cretan[41]. Cu toate acestea, tradiţia l-a asimilat cu tipul şamanului septentrional. Şi el a fost un expert al călătoriilor psihice; ca şi Abaris, ţinea un post foarte sever, trăind exclusiv din preparate vegetale al căror secret îl aflase de la nimfe şi pe care le păstra, din motive pe care numai el le cunoştea, într-o copită de bou[42]. O altă ciudăţenie din legenda sa este că, după moarte, s-a observat că trupul său era acoperit cu tatuaje[43]; ciudăţenie fiindcă grecii foloseau, de obicei, acul de tatuaj numai pentru a-i însemna pe sclavi. Era, poate, un semn al devotamentului său de *servus dei (sclav al zeului);* dar, în orice caz, semnul i-ar fi amintit probabil unui grec arhaic de Tracia, unde oamenii superiori şi şamanii erau tatuaţi[44]. Cît

despre prelungitul său somn, el este, desigur, o largă răspîndită poveste folclorică[45]. Rip Van Winkle nu era şaman. Dar teoria somnului plasată la începutul legendei lui Epimenide ne face să presupunem că grecii auziseră de lunga „retragere din lume" a noviciatului şamanic petrecută, în mare măsură, în stare de transă sau de somn[46].

Din toate acestea pare firesc să conchidem că ramificarea comerţului şi a colonizării greceşti spre Marea Neagră în secolul al Vll-lea i-a pus în contact pe greci, pentru prima oară[47], cu o cultură întemeiată pe şamanism şi astfel a îmbogăţit cu cîteva remarcabile trăsături noi itnaginea tradiţională pe care o aveau grecii despre omul zeului (Gaoq dvrfp). Aceste noi elemente au, fost, cred, acceptate de spiritul grec întrucît coincideau cu nevoile epocii, ca mai înainte religia dionisiacă. Experienţa religioasă de tip şamanic este în sine individuală, nu colectivă; şi, ca atare, se potrivea cu individualismul crescînrţ al unei perioade care nu se mai putea mulţumi cu extazele colective ale lui Dionysos. Am fi deci îndreptăţiţi să presupunem în continuare că aceste date noi au avut o oarecare influenţă asupra noii concepţii revoluţionare despre relaţia dintre suflet şi trup, care a apărut la sfîrşitul perioadei arhaice[48]. Se ştie că în dialogul lui Clearh *Despre Somn* ceea ce l-a convins pe Aristotel „că sufletul este detaşabil de corp" - a fost tocmai experienţa unei călătorii psihice[49]. Dialogul era, totuşi, o operă de ficţiune şi încă relativ tîrzie. Ne îndoim, însă, că vreunul din oamenii zeului pe care i-am menţionat a tras astfel de concluzii teoretice. Aristotel, desigur, era de părere că există motive pentru a crede că Hermotimos anticipase doctrina *hdnous* a concetăţeanului său mai celebru Anaxagora; dar aceasta poate să însemne doar că, după cum sugera Diels, pentru a dovedi separabilitatea lui *nous,* Anaxagora apelase la experienţele vechiului şaman local[50]. Se spune, iarăşi, că Epimenide susţinea că este încarnarea lui Eacus şi că mai trăise de multe ori pe pămînt[51] (ceea ce ar explica afirmaţia lui Aristotel potrivit căreia prorocirile lui Epimenide nu priveau viitorul, ci trecutul necunoscut)[52]. Diels crede că această tradiţie era, probabil, de origine orfică; el o atribuia unui poem orfic purtînd semnătura contrafăcută a lui Epimenide şi aparţinînd lui Onomacritos sau unuia dintre prietenii săi[53]. Dintr-un motiv pe care îl voi menţiona îndată, sînt mai puţin categoric în această privinţă decît Diels; dar indiferent de păreri, nu ar fi înţelept să ne bizuim prea mult pe cele spuse de el.

Există, totuşi, un alt şaman grec mult mai important care, fără îndoială, a tras concluziile teoretice şi a crezut în reîncarnare şi acela este Pitagora. Nu trebuie să credem că ar fi fost de acord cu întreaga serie de încarnări anterioare care i-au fost atribuite de Heracleides din Pont[54]; dar nu există nici un motiv valabil de a ne îndoi de afirmaţiile surselor noastre, şi anume că Pitagora este cel căruia Empedocle îi atribuie o înţelepciune acumulată în zece sau douăzeci de vieţi omeneşti şi că tot el e cel de care îşi bate joc Xenofan, deoarece credea că un suflet de om se poate

întrupa într-un cîine[55]. Cum a ajuns Pitagora la aceste păreri? Răspunsul obişnuit este „prin învăţăturile orfice", dar el nu face decît să redeschidă întrebarea transferînd-o asupra unui alt moment. Cred, însă, că este posibil ca el să nu fi depins direct de vreo sursă „orfică" în această problemă extrem de importantă; şi mai cred că atît el, cît şi Epimenide înaintea lui, auziseră de credinţa nordică despre „sufletul" sau „spiritul păzitor" al unui şaman mort care poate pătrunde în fiinţa unui şaman viu pentru a-i întări puterile şi cunoştinţele[56]. Nu este neapărat nevoie ca aceasta să implice vreo doctrinăgercera/d despre transmigraţie şi trebuie menţionat că lui Epimenide nici nu i se atribuie o astfel de doctrină generală; el a susţinut doar că trăise de mai multe ori şi că era unul şi acelaşi cu Eac, un străvechi om al zeului[57]. Pitagora susţinea, de asemenea, că este unul şi acelaşi cu fostul şaman Hermotimos[58]; se pare însă că Pitagora şi-a extins doctrina mult peste aceste înguste limite iniţialei Aceasta a fost, poate, contribuţia sa personală; avînd în vedere prestigiul său enorm, trebuie desigur să-l creditäm cu puterea de a gîndi creator.

Ştim, în orice caz, că Pitagora a înfiinţat un ordin religios, o comunitate de bărbaţi şi femei[59] a

căror regulă de viaţă era determinată de aşteptarea vieţii de apoi. într-un fel există precedente şi pentru aceasta; ne gîndim la tracul Zalmoxis, din Herodot, care îi aduna pe „cei mai buni cetăţeni" şi le comunica nu numai că sufletul omenesc e nemuritor, dar şi că ei şi descendenţii lor vor trăi în vecii vecilor - erau, se pare, oameni aleşi, un fel de *elită*[60] spirituală. Coloniştii greci din Tracia, de la care Herodot auzise povestea, au fost probabil conştienţi de faptul că există o anume analogie între Zalmoxis şi Pitagora, fiindcă l-au transformat pe Zalmoxis în sclavul lui Pitagora. Aceasta era absurd, cum a realizat şi Herodot; adevăratul Zalmoxis era un daimon, poate un şaman considerat erou din trecutul îndepărtat[61]. Dar analogia nu era chiar atît de absurdă; nu le promisese Pitagora tovarăşilor lui că vor trăi din nou şi că vor deveni în cele din urmă daimoni sau chiar zei?[62] O tradiţie mai tîrzie îl vede pe Pitagora în contact cu un alt nordic, Abaris, şi îi acordă obişnuitele puteri şamanice de prorocire, bilocalizare şi tămăduire; tot această tradiţie povesteşte despre identificarea lui misterioasă cu „Apolo Hiperboreanu"[63]. O parte din povestiri pot fi adăugiri mai tîrzii, dar începuturile legendei lui Pitagora datează cel puţin din secolul al V-lea[64] şi cred că Pitagora însuşi a jucat un rol important în lansarea ei.

Cred aceasta cu atît mai mult cu cît putem urmări acelaşi proces în cazul lui Empedocle, a cărui legendă se compune, în cea mai mare parte, din ceea ce s-a brodat pe marginea celor spuse de

el în poemele sale. La mai puţin de un secol după moartea sa, circulau deja povestiri despre felul în care a oprit vînturile prin magie, despre felul în care a însufleţit o femeie care nu mai respira şi despre felul în care, apoi, s-a rupt trupeşte din lumea aceasta şi a devenit zeu[65]. Sursa ultimă a acestor povestiri este binecunoscută; sînt chiar cuvintele lui Empedocle, care povesteşte cum îşi învaţă discipliі să oprească vînturile şi să reînvie morţii şi cum el însuşi este considerat sau chiar este încarnarea unui zeu eyw 5' unTv Geoţ â|iPpoTo<;, OUKETI 0vr|Td<; [eu sînt pentru voi un zeu nemuritor şi un om muritor][66]. Empedocle este, astfel, într-un anume sens, creatorul propriei sale legende; şi, dacă luăm în serios propria descriere despre mulţimile care veneau la el în căutarea cunoştinţelor oculte sau a tămăduirii magice, începutul ei datează chiar din timpul vieţii sale[67]. Confruntaţi cu toate acestea, mi se pare nesăbuit să presupunem că legendele lui Pitagora şi Epimenide nu au rădăcini în tradiţia adevărată şi că au fost, de la cap la coadă, născociri ale unor autori mai tîrzii.

Fragmentele lui Empedocle rămîn, în orice caz, o sursă de prima mînă, din care putem afla cîte ceva despre şamanul grec; Empedocle este ultimul exemplar întîrziat al unei specii care, o data cu~el, s-a stins în lumea greacă, deşi mai supravieţuieşte încă în alte părţi. Savanţii s-au arătat contrariaţi că cineva capabil de observaţie atentă şi de gîndire constructivă cum este autorul poemului *Despre Natură* a putut să scrie, de asemenea, *Purificările* înfăţişîndu-se pe sine ca magician sacru. Unii dintre ei au căutat să-şi explice această împrejurare pretinzînd că cele două poeme ar aparţine unor perioade diferite din viaţa lui Empedocle; fie că el a debutat ca magician, şi-a pierdut eficacitatea şi s-a apucat de ştiinţele naturale; sau, fie că, după spusa altora, a început ca om de ştiinţă, s-a convertit ulterior la „orfism" sau pitagorism şi, în exilul solitar al ultimilor ani, s-a consolat cu vise de măreţie socotindu-se un zeu care, într-o bună zi, se va întoarce nu la Agrigent, ci în ceruri[68]. Viciul acestor explicaţii este că în realitate ele nu explică lucrurile. Fragmentul în care Empedocle pretinde că are puterea să oprească vînturile, să provoace sau să pună capăt ploilor, să învie morţii, pare să aparţină poemului *Despre natură* şi nu *Purificărilor.* La fel şi fragmentul 23, în care poetul îi îndeamnă pe învăţăceii lui să asculte „cuvîntul zeului" (nu pot să cred că se referă doar la inspiraţia convenţională a Muzei)[69], sau fragmentul 15, care pare să opună „ceea ce oamenii numesc viaţă" unei existenţe mai reale, înainte de naştere şi după moarte[70]. Astfel este descurajată orice încercare de a explica inconsecvenţele gîndirii lui Empedocle pe linie „genetică"; la fel, nu este uşor de acceptat felul în care îl descrie recent Jaeger ca pe

„un nou tip sintetic de personalitate filosofică"[71], deoarece ceea ce lipseşte cu desăvîrşire din opera sa este tocmai încercarea de a sintetiza opiniile religioase şi ştiinţifice. Empedocle nu reprezintă, după părerea mea, un tip nou, ci un tip foarte vechi de personalitate, şamanul care combină funcţiile încă nediferenţiaţe tie mag şi naturalist, poet şi filosof, predicator, tămăduitor şi sfătuitor public[72]. După el aceste funcţii s-au separat; de acum înainte filosofii nu mai aveau să fie nici poeţi, nici magicieni; de fapt, un astfel de om era deja în secolul al V-lea un anacronism, însă oameni ca Epimenide şi Pitagora[73] au exercitat, probabil, toate funcţiile pe care le-am menţionat. Nu se punea problema „sintetizării" acestor domenii vaste de cunoştinţe practice şi teoretice; ca oameni ai zeului ei acţionau în toate; „sinteza" era personală, nu logică.

Am încercat să prezint pînă acum o linie de descendenţă spirituală care porneşte din Sciţia, traversează Helespontul pînă în Grecia asiatică, se combină, poate, cu unele rămăşiţe ale tradiţiei minoice supravieţuind în Creta şi ajunge, cu Pitagora, în vestul îndepărtat; ultimul ei reprezentant de seama este sicilianul Empedocle. Aceşti oameni au răspîndit credinţa într-un suflet-sau o parte a fiinţei care se poate detaşa şi, printr-o tehnică adecvată, retrage din trup, chiar în timpul vieţii, o parte a fiinţei care este mai veche decît trupul şi care îi va supravieţui. Se pune o întrebare inevitabilă: cum se leagă această dezvoltare de personajul mitologic numit. Orfeu şi de teologia cunoscută sub numele de orfică ? Voi încerca să răspund pe scurt. în ceea ce îl priveşte pe Orfeu pot face unele presupuneri, cu riscul de a fi considerat panşamanist. Patria lui este Tracia, unde este adoratorul sau tovarăşul unui zeu pe care grecii l-au identificat cu Apolo[74]. El reuneşte profesiunile de poet, magician, dascăl religios şi profet. La fel ca în cazul unor şamani legendari din Siberia[75], la auzul muzicii lui vin păsările şi fiarele să-l asculte. Ca şi şamanii de pretutindeni, face o călătorie în infern şi motivul său este unul foarte obişnuit printre şamani[76], să recîştige un suflet răpit. în sfîrşit, eul său magic supravieţuieşte în forma unui cap cîntător şi continuă să facă profeţii mulţi ani după moartealsă[77]; aceasta sugerează tot nordul: astfel de capete man-tice apar în mitologia nordică şi în tradiţia irlandeză[78]. In concluzie, putem spune că Orfeu este un personaj trac foarte asemănător cu Zalmoxis - un şaman mitic sau un prototip al şamanilor. > Orfeu nu este, însă, totuna cu orfismul. Dar trebuie să mărturisesc că ştiu foarte puţin despre orfismul timpuriu şi, cu cît citesc mai mult, cu atît ştiu mai puţin. Acum douăzeci de ani aş fi putut spune destul de mult despre acest subiect (toţi am fi putut, la

vremea aceea). De atunci cunoştinţele mele s-au risipit în mare măsură; aceasta se datorează lui Wilamowitz, Festugiere, Thomas şi, în aceeaşi măsură, unui distins membru al Universităţii din California, profesorul Linforth[79]. Pentru a ilustra ignoranţa mea de acum e suficient să inventariez cele cîteva lucruri pe care le ştiam cîndva. A fost deci o vreme cînd ştiam că:

a existat o sectă sau comunitate orfică în perioada clasică[80]; o „Teogonie" orfică a fost citită de Empedocle[81] şi Euripide[82], şi

parodiată de Aristofan în *Aves*[83]; poemul ale cărui fragmente sînt înscrise pe plăcile de aur găsite la Thurioi şi în alte părţi este un apocalips orfîc[84]; Platon a cules amănuntele mitului său despre lumea de dincolo

dintr-un astfel de apocalips orfic[85]; Hipolit-ul lui Euripide este un personaj orfic[86]; awLia-afiiia *(Trup înseamnă mormînt)* este o doctrină orfică[87].

Atunci cînd spun că nu mai posed aceste informaţii, nu vreau , să susţin că ele toate sînt false. Despre ultimele două sînt sigur că sînt false; nu trebuie să transformăm un vînător însîngerat

într-^o figură orfică, sau să numim „orfică" o doctrină pe care Platon refuză clar să o recunoască drept orfică. Se poate însă întîmpla ca unele din celelalte să fie adevărate. Tot ce vreau să spun este că tâcum nu sînt convins de adevărul lor; şi că, pînă cînd mă voi putea convinge, edificiul ridicat la o erudiţie ingenioasă pe aceste fundaţii rămîne pentru o mine o casă a viselor - sînt tentat să o numesc proiecţia inconştientă pe ecranul antichităţii a unor dorinţe religioase nesatisfăcute, caracteristice sfîrşitului de veac XIX şi începutului veacului al XX-lea[88].

în caz că hotărăsc să mă lipsesc, pentru un timp, de aceste pietre fundamentale şi să urmez, în schimb, regulile arhitectonice prudente ale lui Festugiere şi Linforth[89], mă întreb cît din întregul edificiu va mai rămîne în picioare. Mă tem că nu foarte mult, dacă nu sînt pregătit să cîrpesc, ici şi colo, cu materiale din fantasticele teogonii citite de Produs şi de Ioan Damaschinul, într-o vreme în care Pitagora era mort de aproape un mileniu. Nu îndrăznesc să o fac, în afară de cazurile foarte rare în care vechimea materialului cît şi originea sa orfică sînt garantate, fiecare în parte[90]. Voi da mai încolo un exemplu de acest tip, cu toate că problema este foarte controversată. Deocamdată însă voi aduna laolaltă toate cunoştinţele sigure pe care le mai am despre orfism, pentru a vedea în ce măsură ele se potrivesc cu subiectul acestui capitol. încă mai ştiu că, între secolul al V-lea şi al IV-lea, circulau * un număr de poezii religioase, semnate cu pseudonime, care au fost atribuite în mod convenţional miticului Orfeu despre care,

1

însă, cei cu spirit critic ştiau sau bănuiau că au o origine mult mai recentă[91]. Autorii lor sînt probabil diferiţi şi nu am nici un motiv - să cred că ele conţineau vreo doctrină unitară sau sistematică; termenii în care vorbea Platon despre ele: „o harababură de cărţi"[92] pare să indice contrariul. Despre conţinutul lor ştiu foarte puţin. Dar ştiu, pe baza unor autorităţi foarte serioase că, cel puţin în unele din ele, se învăţau trei lucruri, şi anume că: trup_ul__ este temniţa sufletului; vegetarianismul este o lege esenţială a7" vieţii; consecinţele neplăcute ale păcatului pot fi anihilate, atît în «» lumea aceasta cît şi în cea de apoi, cu ajutorul unor mijloace ^ rituale[93]. Faptul că ei predicau cea mai renumită dintre doctrinele „orfice", transmigraţia sufletelor, nu este atestat în mod direct de nimeni în perioada clasică, dar cred că ea poate fi dedusă, fără a comite o imprudenţă, din concepţia despre corp ca o temniţă în care sufletul este pedepsit pentru păcate din trecut[94]. Chiar şi cu această completare întregul nu este foarte cuprinzător şi nu oferă ^ o bază sigură pentru a deosebi o psihologie „orfică" de una „pita-"/- gorică"; se spune că şi pitagoricii evitau să mănînce carne, practicau *catharsis,* considerau trupul ca pe o temniţă[95], iar Pitagora însuşi practicase, după cum am mai spus, transmigraţia. De fapt,™' nu poate să fi existat o deosebire foarte clară între învăţămintele orfice, cel puţin una dintre ele, şi pitagorism; căci Ioan din Chios, care a fost o autoritate în secolul al V-lea, credea că Pitagora a compus poeme sub numele de Orfeu, iar Epigenes, care a fost specialist în această materie, atribuia patru poeme „orfice" unor pitagorici[96]. Nu se ştie dacă au existat poeme orfice înainte de Pitagora şi, presupunînd că ar fi existat, dacă ele predicau transmigraţia. Voi folosi, prin urmare, termenul de psihologie puritană" atît pentru credinţele despre suflet ale orfismului timpuriu cît şi pentru cele ale pitagorismului timpuriu. Am văzut - sau sper că am văzut - în ce fel contactul cu credinţele şi practicile şamanice pot sugera unui popor inteligent precum cel grec rudimentele unei astfel de psihologii; în ce fel noţiunea de călătorie psihică, în somn sau transă, poate face mai acută antiteza suflet-trup; în ce fel „retragerea" şamanică ar putea oferi modelul unei *askesis* deliberate, o exersare conştientă a puterilor psihice prin abstinenţă şi exerciţii spirituale; cum povestiri despre şamani care apar şi dispar ar putea să încurajeze credinţa într-o individualitate magică sau

daimonică; în ce fel, în fine, migraţia puterii magice sau a spiritului de la şamanii morţi la cei vii ar^ putea fi generalizată ca o doctrină a reîncarnării[97]. Dar vreau să subliniez că acestea „ar putea" fi aşa, că sînt posibilităţi logice sau psihologice. Dacă au fost realizate de unii greci, aceasta s-a întîmplat fiindcă erau resimţite, cum spune Rohde,j „ca un răs-

puns la nevoile spirituale greceşti"[98]. Iar atunci cînd considerăm situaţia la sfîrşitul perioade arhaice, aşa cum am descris-o în capitolul al II-lea, cred că vom înţelege că au răspuns unor nevoi logice, morale şi psihologice.

Profesorul Nilsson este de părere că doctrina reîncarnării este produsul „logicii pure" şi că grecii au inventat-o fiindcă erau „logicieni înnăscuţi"[99]. Putem fi de acord cu el că, o dată acceptată noţiunea potrivit căreia omul are un ^suflet" deosebit de trupul său, era firesc ca oamenii să-şi pună întrebarea de unde vine acest „suflet" şi, la fel de firesc, să răspundă că venea din marele rezervor al sufletelor din Hades. Există, de fapt, indicaţii pentru acest tip de argumentaţie la Heraclit ca şi în *Fedon*[100]. Mă îndoiesc, totuşi, de faptul că un crez religios ar putea fi vreodată acceptat, chiar şi de filosofi, din motive de logică pură - logica este, în cel mai bun caz, *ancilla fidei* [sclava credinţei]. Şi tocmai această credinţă a fost acceptată de multe popoare care nu sînt în nici un caz logicieni înnăscuţi[101]. Sînt tentat să acord mai multă importanţă unor consideraţii de alt tip.

Reîncarnarea oferea, din puract de vedere moral, o soluţie mai satisfăcătoare pentru problema justiţiei divine din perioada arhaică tîrzie, decît vinovăţia moştenită sau pedeapsa post-mortem în altăjume. O dată cu emanciparea crescîndă a individului faţă de solidaritatea familială, cu afirmarea mai categorică a drepturilor sale ca „persoană" juridică, noţiunea unei sancţiuni nemeritate, pentru greşelile altuia, începe să fie de neacceptat. Din moment ce legile oamenilor au recunoscut că un om este răspunzător numai pentru acţiunile sale, legea divină trebuie să-i urmeze exemplul şi să facă, mai devreme sau mai tîrziu, la fel. în ceea ce priveşte pedeapsa „post-mortem", ea explica foarte bine de ce zeii păreau să tolereze succesul lumesc al celor răi şi noua învăţătură o exploata la maximum întrebuinţînd „călătoria în lumea umbrelor" pentru a frapa imaginaţia cu ororile vii şi reale ale iadului^ Dar pedeapsa după moarte nu explică de ce zeii îngăduie atîta suferinţă omenească, mai ales suferinţa nemeritată a celor nevinovaţi. Explicaţia o oferea reîncarnarea. Potrivit acestei concepţii, nici un suflet omenesc nu era nevinovat[103]; tbate plăteau în diferite chipuri pentru crime diferite comise în vieţile anterioare. Şi toată cantitatea de suferinţă, pe lumea aceasta sau pe cealaltă, făcea parte dintr-o lungă perioadă de educaţie a sufletului - o educaţie care culmina cu eliberarea lui finală din ciclul naşterii şi cu întoarcerea la originile divine. Numai astfel şi la această scară cosmică putea să se facă pe deplin dreptate fiecărui suflet, dreptate în sensul arhaic al cuvîntului, conform legii potrivit căreia „vinovatul trebuie să plătească".

f (Platon consideră această interpretare morală a reîncarnării ca pe „un mit, o doctrină sau cum vreţi să o numiţi", care era propovăduită de „preoţii de odinioară"[104]. Desigur, este o interperetare veche, dar cred că nu este cea mai veche. Pentru şamanul siberian, experienţa vieţilor anterioare nu este o sursă de vinovăţie, ci sursa unei puteri sporite. Tot acesta mi se pare a fi punctul de vedere originar al Greciei; o astfel de sporire a puterii percepuse Empedocle la Pitagora şi tot o astfel de putere fusese revendicată, mai înainte de Epimenide. Numai în clipa în care rjjnjc^rjoarea a ajuns atributul *tuturor* sufletelor, ea a devenit o povară în loc să fie un privilegiu şi a fost folosită pentru a explica nedreptăţile din această viaţă şi

pentru a demonstra că suferinţele oamenilor sînt autoinduse, cum spune un poet pitagoric (auGoupETcc)[105].

în spatele nevoii de a găsi o soluţie pentru ceea ce numim „problema răului" se ascunde o nevoie psihologică mai profundă -nevoia de a explica raţional acele inexplicabile sentimente de vină care, după cum am văzut în capitolele anterioare, erau dominante în perioada arhaică[106]. Oamenii erau vag conştienţi, cred -şi, după Freud, pe bună dreptate - că astfel de sentimente îşi aveau rădăcina într-o experienţă consumată şi de mult uitată. Ce poate fi mai natural decît să interpretezi această intuiţie (care este, de fapt, după Freud, o traumă infantilă) ca pe o palidă conştiinţă a unui păcat săvîrşit într-o viaţă anterioară. Aceasta pare să fie sursa psihologică a importanţei deosebite acordate de şcoala pitagorică „reamintirii", dar nu în sensul platonic.de amin-\ tire a unei lumi de forme necorporale percepute de un suflet necorporal, ci în sensul, mai primitiv, de amintire a unor acţiuni.^ şi suferinţe dintr-o viaţă anterioară, petrecută pe pămînt[107].

Acestea sînt, totuşi, speculaţii. Un lucru însă este sigur -respectivele credinţe au provocat la adepţii lor o reacţie de dezgust faţă de trup şi o repulsie faţă de simţuri, care era ceva nou în Grecia. Orice cultură a vinii oferă, cred, un teren favorabil dezvol-tării puritanismului, deoarece creează o nevoie inconştientă_de auto-pedepsire pe care puritanismul o satisface. Se pare, însă, că în Grecia acest proces s-a declanşat sub impactul credinţelor şamanice. Gîndirea grecească a dat acestor credinţe o nouă interpretare morală; şi atunci lumea experienţei trupeşti a apărut, în mod inevitabil, ca o lume a întunericului şi a penitenţei, iar trupul > a devenit „un veşmînt străin". „Plăcerea", se spune în vechiul catehism pitagoric, „este în toate împrejurările ceva rău; căci ne-am născut pentru a fi pedepsiţi şi trebuie să fim pedepsiţi"[108]- • în acea variantă a doctrinei atribuită de Platon şcolii orfice, trupul era prezentat ca locul în care sufletul a fost întemniţat de zei pînâ [v] cînd îşi va fi ispăşit vina. în cealaltă variantă a doctrinei menţionată

de Platon, puritanismul îşi găseşte o exprimare şi mai violentă; trupul era considerat ca un mormînt în care *psyche* zace moartă, aşteptînd învierea la viaţa adevărată, care este viaţa fără trup. Această variantă pare să dateze încă din timpul lui Heraclit care a folosit-o, poate, pentru a ilustra eterna sa alternanţă de contrarii, „calea urcuşului şi a coborîşului"[109]. |

Pentru cei care considerau că *psyche* este totuna cu personalitatea empirică, idee dominantă în secolul al V-lea, o astfel de afirmaţie era un nonsens; un paradox fantastic ale cărui posibilităţi comice au fost exploatate de Aristofan[110]. La fel se întîmplă şi atunci cînd „sufletul" este considerat totuna cu raţiunea. Sînt de părere că, pentru cei care luau în serios această afirmaţie, ceea ce era „mort" înăuntrul trupului nu era nici raţiune, nici eul empiric, ci un eu „ocult", „imaginea vieţii" a lui Pindar, care este indestructibil dar poate funcţiona numai în condiţii excepţionale, cum sînt cele pe care le oferă somnul sau transa. Ferekyde din Syros vorbea deja (dadă ne putem sprijini pe unele surse tîrzii) despre cele două „suflete" ale omului, unul divin, celălalt de origine pămîntească. Este semnificativ că Empedocle, de care depind în primul rînd cunoştinţele noastre despre puritanismul grec timpuriu, evită să aplice termenul *psyche* eului indestructibil[111]. După părerea *hn,psyche* este căldura vitală care la moarte este reabsor-bită de elementul foc din oare provine (o concepţie răspîndită în secolul al V-lea)[112]. El numeşte eul ocult care persistă de-a lungul unor încarnări succesive „daimon", nu „psyche". Acest daimon nu are, se pare, nici o legătură cu percepţia sau cu gîndirea pe care Empedocle le considera determinate mecanic; funcţia daimonului este cea de purtător al divinităţii potenţiale[113] a omului şi al vinii sale reale. In unele privinţe ~sve mai aproape de spiritul sălăşlu-ind în interiorul şamanului, moştenit de alţi şamani, decît de „sufletul" raţional în care credea Socrate; el a fost, însă, interpretat moral drept cel ce poartă vina, iar lumea simţurilor a devenit un Hades în care daimonul suferă chinuri[114]. Aceste chinuri au fost descrise de Empedocle în una din cele mai stranii şi mai emoţionante poezii religioase din cîte

ne-au rămas din antichitate[115].
Aspectul complementar al doctrinei erau învăţămintele despre *catharsis* - mijlocul prin care eul ocult putea avansa pe scara fiinţei şi eliberarea sa finală putea fi accelerată. Dacă judecăm după titlu, aceasta era tema centrală a poemului lui Empedocle, eu toate că majoritatea părţilor în care apare s-au pierdut. Noţiunea de *catharsis* nu era o noutate; după cum am văzut mai înainte[116], ea a fost o preocupare majoră a gîndirii religioase în perioada arhaică. în contextul noului model religios ea a căpătat însă un nou conţinut şi a devenit un imperativ; omul nu urma

doar a fi curăţat de o impuritate sau alta, în măsura în care era posibil, ci de orice urmă de carnalitate - aceasta fiind condiţia izbăvirii lui. „Vin din lumea celor curaţi, preacurată regină a lumilor subpămîntene" - i se adresează sufletul Persefonei în poemul scris pe plăcile de aur[117]. Puritatea, mai degrabă decît dreptatea, a devenit calea principala de mîntuire. Deoarece trebuie purificat un „eu" magic, nvn un „eu" raţional, < tehnicile de *catharsis* nu sînt raţionale, ci magice. Ele constau, uneori, doar în ritual ca în cărţile orfice pe care Platon le condamna pentru efectul lor demoralizator[118]; ele pot de asemenea folosi, alteori, puterea de incantaţie a muziciLca în acel *catharsis* atribuit pitagoricilor, care pare să provină din vrăji primitive (ETTWSOU)[119], sau pot implica o *askesis,* practicarea unui mod de viaţă ascetic. După cum am văzut, nevoia unei astfel de *askesis* a fost implicată de la început în tradiţia şamanică. Dar cultura arhaică a vinii i-a imprimat o direcţie deosebită. Vegetarianismul, trăsătură centrală a tipului de *askesis* orfic şi pitagoric, este, de obicei, tratat ca simplu corolar al transmigraţiei: animalul omorît pentru hrană poate fi lăcaşul unui suflet sau „eu" omenesc. Aceasta este explicaţia lui Empedocle care, însă, nu este întru totul logică; ar fi trebuit să simtă aceeaşi repulsie faţă de legume, din moment ce credea că „eul" său ocult sălăşluise într-un tufiş[120]. în spatele acestui raţionament imperfect există, cred, ceva mai vechi: groaza străveche faţă de vărsarea de sînge. Spaima de această pîngărire s-a extins probabil, cum se întîmplă cu astfel de spaime, cuprinzînd orice vărsare de sînge, animal sau omenesc. După* cum spune Aristofan, regula lui Orfeu era „nu vărsa *sînge"* ((pdvwv dTT£X£cr8ai); se zice că Pitagora evita contactul cu măcelarii şi vînătorii - probabil nu numai fiindcă erau consideraţi răi, dar şi primejdios de impuri, purtători alunei pîngăriri molipsitoare[121]. In afara unor tabuuri alimentare, societatea pitagorică pare să fi impus şi alte austerităţi membrilor săi ca, de pildă, regula tăcerii pentru novici şi unele restricţii sexuale[122]. însă, Empedocle a fost poate singurul care a făcut ultimul pas logic al maniheiştilor; nu văd nici un motiv de a nu crede că s-a pronunţat împotriva căsătoriei şi a relaţiilor sexuale[123], deşi versurile respective nu s-au păstrat. Dacă tradiţia este exactă în această privinţă, jmrita-nismul nu numai că s-a născut în Grecia, dar a fost dus de o minte grecească la limita teoretică extremă.
Mai rămîne o întrebare. Care este rădăcina originară a acestui rău? Cum şe poate ca un „eu" divin să păcătuiască şi să sufere într-un trup muritor; sau, în cuvintele unui poet pitagorician: „Cum s-a născut omenirea şi cum a devenit atît de rea?"[124]. La această întrebare inevitabilă poezia orfică, în orice caz poezia

orfică tîrzie, a oferit un răspuns mitologic. Totul a tfnceput cu titanii cei răi, care l-au prins pe micul Dionysos, l-au sfîşiat în bucăţi, l-au fript, l-au mîncat şi, la rîndul lor, au fost arşi imediat de un fulger al lui Zeus; din fumul rămăşiţelor a luat naştere neamul omenesc,

moştenitorul tendinţelor îngrozitoare ale titanilor, temperate de o infimă părticică de suflet divin care este substanţa zeului Dionysos şi care acţionează ca un „eu" ocult. Pausanias susţine că această povestire - sau, mai degrabă, rolul pe care îl au titanii în ea - a fost inventată de Onomacritos în secolul al Vl-lea (sfîşierea lui Dionysos ar fi deci mai veche)[125]. Şi toţi l-au crezut pe Pausanias pînă cînd Wilamowitz, negăsind nici o aluzie clară la mitul Titanilor la nici un scriitor înainte de secolul al III-lea î.H., â dedus că ar fi o invenţie elenistică[126]. Concluzia sa a fost acceptată de cîţiva savanţi pe care îi respect[127]; deci voi declara, cu mare îndoială, că sînt de altă părere decît ei şi decît Wilamowitz. Există, desigur, motive pentru a nu crede afirmaţiile lui Pausanias despre Onomacritos[128]; există însă şi mai multe motive care mă conving că mitul este totuşi vechi. Primul ar fi caracterul său arhaic; el se bazează pe străvechiul ritual dionisiac *Sparagmos* şi *Omophagia*[129], şi implică credinţa arhaică în vinovăţia moştenită care, în epoca elenistică, începuse să fie o superstiţie discreditată[130]. Al doilea este citatul din Pindar folosit de Platon *înMeno,* unde se explică că „pedeapsa pentru o mîhnire străveche" se referă, firește, la răspunderea pe care o poartă oamenii pentru omorîrea lui Dionysos[131]. în al treilea rînd, într-un fragment din *Legi,* Platon vorbeşte despre oamenii care îşi „manifestă vechea natură titanică[132], iar în altul, despre impulsurile sacrilege, care nu sînt „nici de la om, nici de la zeu", ci provin din „vechi fărădelegi de neispăşit ale oamenilor"[133]. în fine, în al patrulea rînd, ni se spune că elevul lui Platon, Xenocrates, lega noţiunea trupului ca „temniţă" cu Dionysos şi titanii[134]. Luate în parte, aceste referiri aparente la mit se pot explica la nevoie; dar, privindu-le în ansamblu, mi se pare greu de evitat concluzia că povestirea era cunoscută în întregimea ei de Platon şi de publicul său[135].

în acest caz puritanismul antic, ca şi cel modern, are o doctrină proprie a păcatului originar care explică universalitatea sentimentului de vină. Este adevărat că transmiterea fizică a vinii prin ereditate nu se împacă deloc cu concepţia potrivit căreia eul ocult supravieţuitor era purtătorul ei. Dar aceasta nu trebuie să ne mire prea mult. Upanişadele indiene au reuşit să combine în acelaşi fel vechea credinţă în impuritatea ereditară cu doctrina mai nouă a reîncarnării[136]; iar pentru teologia creştină este posibil săjmpace moştenirea păcatului adamic cu răspunderea morală

individuală. Mitul titanilor explică puritanului grec din ce cauză el se simte totodată zeu şi criminal; atît sentimentul „apolinic" de distanţă faţă de divinitate, cît şi sentimentul „dionisiac" de identificare cu ea, îşi găseau justificarea. Iată un fapt care mergea mai departe decît orice logică.

,

Note la capitolul V

1. Pindar, fr. 116 B (131 S.). Eohde a subliniat pe bună dreptate importanţa acestui fragment *(Psyche,* 415), deşi greşeşte atunci cînd susţine că a găsit un număr din aceste idei la Homer *(ibid.,* 7); cf. Jaeger, *Theology ofthe Early Greek Philosophers,* 75 şi urm. Concepţia potrivit căreia subiectul care trăieşte experienţa visului este un eu „mai profund" imuabil apare în mod firesc cînd luăm în consideraţie modul în care un trecut mort, foarte îndepărtat sau chiar uitat poate să reînvie în vis. După cum spune un scriitor modern: „în vis sîntem eliberaţi la limitele obişnuite de spaţiu şi timp, ne întoarcem la trecutul nostru şi probabil mergem în întîmpinarea viitorului, iar eul care trece prin aceste aventuri este un eu esenţial, fără vîrstă" (J.B. Priestley, *Johnson over Jordan).*
2. Xen., *Cyrop,* 8.7.21.
3. Platon, *Rep.,* 571 D şi urm.: atunci cînd AoyioriKdv [raţiunea] în somn este au-rd KC<6' CHJTO ^IOVOV KaGapdv [purificată, redusă la ea însăşi] (ceea ce nu se întîmplă întotdeauna), poate vedea ceea ce nu ştia dinainte, în trecut, prezent sau viitor şi *if\c, ă\r]Qeiaq ev* T<5 TOIOUTU) udAicrra cmTefai [este legată de adevăr]. Aristotel, fr. 10 = Sext. Emp., *adv. Phys.,* 1.21: *căci, atunci cînd, în timpul somnului, sufletul se află în el însuşi, suprimîndu-şi natura, prezice şi anunţă cele viitoare, astfel este şi se desparte de trupuri cum se întîmplă în cazul morţii,* cf. Jaeger, *Aristotle,* 162 şi urm. Vezi şi Hipp., Ilepi SiaÎTtig [Despre regim], 4.68, citat mai sus, cap. IV, n. 104; Eschil, *Eum.,* 104 şi urm. unde poetul combină vechiul vis „obiectiv" cu ideea că mintea însăşi are darul divinaţiei, ceea ce pare să derive dintr-un model diferit de credinţă. Pentru importanţa acordată de pitagoricieni viselor cf.

Cic, *div.,* 1.62; Plut., *gen. Socr.,* 585 E, Diog., L. 8.24.

4. „întrebarea dacă personalitatea concretă supravieţuieşte după moarte a primit răspuns afirmativ la aproape toate popoarele. In această privinţă aproape nu există sau chiar nu există nici un popor sceptic sau agnostic." Frazer, *The Belief in Immortality,* I, 33.

5. Mărturia arheologică este adunată şi colaţionată de Joseph Wiesner, în atît de utila sa carte *Grab und Jenseits* (1938) deşi ne îndoim asupra validităţii unor concluzii.

6. Vezi Levy-Bruhle, *The „Soul" of the Primitive,* 202 şi urm., 238 şi urm., şi *L'Exp. mystique,* 151 şi urm. Mulţi antropologi moderni susţin că iniţial nu s-a ajuns la credinţa în supravieţuire printr-un proces de gîndire logică (cum presupuneau Tylor şi Frazer), ci, mai degrabă, printr-un refuz de a gîndi, inconştientul ignorînd mărturiile nedorite, cf. de exemplu Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon,* 145 şi urm.; Mlalinowski, *Magic, Science and Religion,* 32

şi urm.; K.,Meuli, „Griech, Opferbräuche", in *Phyllobolia fiir Peter von derMuhll* (1946); Nilsson *inHarv. Theol. Rev.* 42 (1949) 85 şi urm.

7. *II.,* 23.103 şi urm.; *Od.,* 11.216-224. Semnificaţia acestor pasaje, cu implicaţia lor de noutate, a fost subliniată pe bună dreptate de Zielinski („La Guerre â l'outretombe", în *Melanges Bidez,* II. 1021 şi urm., 1934), deşi exagerează puţin atunci cînd îi consideră pe poeţii homerici reformatori religioşi de o seriozitate comparabilă cu cea a profeţilor Israelului.

8. In mormintele de incinerare s-au găsit, pe lîngă obiectele-ofrande, şi tuburi pentru alimentaţie (Nock, *Harv. Theol. Rev.,* 25 [1932] 332). La Olynthus, unde au fost studiate aproximativ 600 de morminte din secolul al Vl-lea pînă în secolul al Vl-lea î.H. obiectele-ofrande sînt, de fapt, cele mai răspîndite în cazurile de incinerare (D.M. Robinson, *Excavations at Olynthus,* XI. 176). Aceasta poate să însemne două lucruri: că incinerarea nu avea de fapt intenţia să separe spiritul de trup, desfiinţîndu-l pe cel de-al doilea, cum credea Rohde; sau că vechile obiceiuri erau prea adînc înrădăcinate pentru a fi influenţate de o astfel de măsură. Meuli, *loc. cit.,* observă că pe timpul lui Tertulian oamenii continuau să-i hrănească pe morţii incineraţi *(cam. resurr.,* 1, [vulgus] *defunctos atrocissime exuarit, quos post modum gulosissime nutrit* - [mulţimea] îi arde cu violenţă pe cei morţi pe care după aceea îi hrăneşte cu lăcomie); şi că, în ciuda dezaprobării Bisericii, folosirea tubului de alimentaţie a persistat în Balcani aproape pînă în zilele noastre. Cf. şi Lawson, *Mod. Gr. Folklore,* 528 şi urm., iar despre întreaga problematică, Cumont, *Lux Perpetua,* 387 şi urm.

9. Plut., *Solon,* 21; Cic, *de legg.,* 2.64-2.66. Cf. şi protestul lui Platon împotriva cheltuielilor exagerate pentru funeralii, *Legi,* 959 C şi legea din Labyadae, care interzice, între altele, îmbrăcarea cadavrului în haine de înmormîntare scumpe (cf. Nock, JRS, 38 [1948] 155).

10. *II.,* 3.278 şi urm., 19.259 şi urm. Este total greşit să-i impunem lui Homer (sau altcuiva) consecvenţă escatologică, corectînd, mutilînd şi denaturînd sensul evident al cuvîntului. Formulele de jurămînt din *Iliada* se refereau la o credinţă mai veche decît cea în Hades-ul neutru din Homer (pentru astfel de formule arhaizante ei nu inovează) şi aveau o vitalitate mult mai mare.

11. *H. Dem.,* 480 şi urm. Asupra datei probabile a Imnului (care exclude orice urmă de influenţă „orfică"), vezi Allen şi Halliday, *The Homeric Hymns*^{2}, 111 şi urm.

12. Wilamowitz a susţinut această teorie în tinereţe *(Homer Untersu-chungen,* 199 şi urm.); dar a retractat-o mai tîrziu *(Glaube,* II, 200).

13. Esch., *Eum.,* 267 şi urm., 339 şi urm.; *Rug.,* 414 şi urm. Cf. Wehrli, Ad0£ Pioj'aaţ *(Ascunde-ţi viaţa),* 90. Democrit, frag. 199 şi 297, şi Platon, *Rep.,* 330 D, par să implice că teama de pedeapsa de după moarte nu se limita, în perioada clasică, la cercurile „orfice" sau „pitagorice", ci obseda orice conştiinţă vinovată.

14. Pindar, fr. 114 B (130 S). Pentru cai, cf. *II.,* 23.171 şi Wiesner, *op.cit.,* 136[3], 152[11], 160 etc.; pentru TIEOCTOI. [jetoane], Wiesner, 146.

15. Anacreon, fr. 4, Simonides din Amorgos, fr. 29.14 D (= Simonides din Ceos, fr. 85 B); *IG* XII, 9. 287 (Friedländer, *Epigrammata,* 79). La Hipponax întîlnim o folosire similară a cuvîntului ipoxii *(suflet),* fr. 42 D (43 D).

w

16. G.R. Hirzel, „Die Person", *Munch. Sitzb.,* 1914, Studiul 10.
17. Sof., *O.T.,* 64 şi urm., 643. Deşi fiecare termen ar putea fi înlocuit de un pronume personal, ei nu se pot înlocui unul cu altul (cum sugerează Hirzel); *o(5\ia* [trup] nu ar fi putut fi folosit la 64, nici <|>uxn *[suflet]* la 643.
18. *IG.,* I^2. 920 (= Friedländer, *Epigrammata,* 59), *îşi pierdu viaţa în luptă* (ca. 500 Bc); cf. Eur.,2?Z., 52 şi urm. *multe suflete au murit din cauza mea* şi *Tro.* 1214 şi urm. *ţi-a ucis sufletul.* Pindar, *Ol.* 9.33 şi urm.; *Şi Hades de asemenea nu nemişcat ţinea I Toiagul său păstoresc ce-ndrumă trupurile! Muritorilor spre peşterile beznei celor stinşi...** (cf. Virg., *Geo.,* 4.475 = *En.,* 6.306).
19. The Hertz Lecture, 1916, *Proc. Brit. Acad. VII.* L.-S., s.v. 4>uxn *(suflet),* nu a ştiut să profite de rezultatele cercetării lui Burnet. Pentru tragedie, materialul lexicografic este adunat de Martha Assmann, *Mens et Animus,* I (Amsterdam, 1917).
20. Sof., *Ant.,* 176. Cf. 707 şi urm. în care ifjuxn [sufletul] este opus termenului 9pov£Tv [a gîndi] şi Eur., *Ale,* 108.
21. De exemplu Antifon, 5.93; Sof., *El,* 902 şi urm.
22. înclin să fiu de acord cu Burnet, că acesta este sensul la Eur., *Tro.,* 1171 şi urm.; nu este firesc să analizezi afj t|/i>xfi.[îii sufletul tău] altfel decît yvoug [cunoscînd].
23. Eur., *Bec,* 87.
24. Cf. expresii ca *sufletul care vede în adîncuri,* Sof., *Phil.,* 1013 şi *spre măduva cea mai de sus a sufletului (creierul),* Eur., *Hipp.,* 255.
25. Sof., Are*., 227.
26. Este evident din expresii ca; *dăruindu-i bunuri sufletului* (Sim., *Amorg.,* 29.14), *cele care dau plăcere sufletului zi de zi* (Esch., *Perşii,* 841), *au dat din plin hrană sufletului* (Eur., *Ion,* 1169) că termenul i|;oxrj [suflet] nu avea conotaţii puritane. Dintr-un fragment al piosului Xenofon (dacă îi aparţine) reiese limpede cît de departe era termenul în vorbirea curentă de vreo implicaţie religioasă sau metafizică : cînd Xenofon se apucă să ofere celor lipsiţi de imaginaţie o listă de nume potrivite pentru cîini, primul nume care îi trece prin minte este i|>oxn [suflet] *(Cyneg.,* 7.5.).
27. Ca şi *Qo\iăq* [inima] *înH. Apoi.,* 361 şi urm., se crede unoeri că <\>*oxA* [sufletul] îşi are sediul în sînge: Sof., *EL,* 785 *care-mi bea pînă la capăt sîngele sufletului* şi Ar., *Nub.* ,712, *sorb pînă la capăt sufletul.* Aceasta este mentalitatea populară şi nu speculaţia filosofică pe care o găsim la Empedocle, fr. 105. Dar şi scriitorii de tratate medicale înclină, cum e şi firesc, să sublinieze interdependenţa dintre trup şi suflet şi importanţa elementelor afective în viaţa amîndu-rora. Vezi W. Muri, „Bemerkungen zur hippokratischen Psycholo-gie", *Festschrift Tieche* (Berna, 1947).
28. E. Rohde, „Die Religion der Griechen", 27 *(Kl. Schriften* II, 338).
29. Teza lui Gruppe despre originea orfismului în Asia Mică a fost reluată mai tîrziu de Ziegler,P.-W., ş.v. „Orphische Dichtung", 1385. Punctul ei slab este că despre existenţa divinităţilor orfismului tîrziu, care sînt cu siguranţă de origine asiatică - Erikepaios, Misa, Hipta, Cronos cel polimorf şi înaripat - nu există dovezi în literatura

Pindar, *Ode* I, trad. Ioan Alexandru, Editura Univers, Bucureşti, 1974.

orfică timpurie; ele au fost probabil importate într-o perioadă mai tîrzie. Este imposibil ca Herodot să fi preluat teoria reîntrupării de la egipteni pentru simplul motiv că egiptenii nu aveau o astfel de teorie (vezi Mercer, *Religion of Ancient Egypt,* 323, şi autorităţile citate de Rathmann, *Quaest Pyth.,* 48). O proveniență indică nu a fost dovedită şi este improbabilă (Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads,* 601 şi urm.). Pare totuşi posibil ca această credinţă a indienilor şi a grecilor să aibă o sursă comună; vezi *infra,* n. 97.
30. Despre caracterul şi răspîndirea culturii şamanice, vezi K. Meuli, „Scyţhica", *Hermes,* 70 (1935) 137 şi urm., o lucrare strălucită ale cărei idei m-au inspirat în acest capitol; G. Nioradze, *Der Schama-*

nismus bei den Sibirischen Volkern (Stuttgart, 1925); şi interesanta carte speculativă a doamnei Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942). Pentru descrieri amănunţite, vezi W. Radloff, *Aus Siberien* (1885); V.M. Mikhailovski, *JRAI,* 24 (1895) 62 şi urm., 126 şi urm.; W. Sieroszewski, *Ref. de l'hist. des rel.* 46 (1902) 204 şi urm., 299 şi urm.: M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (1914) cu o bibliografie completă; I.M. Kasanovicz, *Smithsonian Inst. Annual Report,* 1924; U. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (1927). Legătura dintre ideile religioase scite şi ural-altaice a fost observată de savantul maghiar Nagy şi este acceptată de Minns *(Scythians and Greeks,* 85).
31. S-ar părea că în unele forme moderne de şamanism disocierea este o simplă ficţiune; în altele există dovada că ea este reală (cf. Nioradze, *op.cit.,* 91 şi urm., 100 şi urm.; Chadwick, *op.cit.,* 18 şi urm.). A doua formă de şamanism este probabil de un tip mai vechi, pe care prima îl imită convenţional. A. Ohlmarks,Arc/i. /. *Rel.,* 36 (1939) 171 şi urm., afirmă că transa şamanică autentică este limitată la regiunea arctică şi se datorează „isteriei arctice", dar acceptă critica lui M. Eliade, *Rev. de l'hist. des rel.,* 131 (1946) 5 şi urm. Sufletul poate părăsi trupul în timpul bolii (Nioradze, *op.cit.,* 95; Mikhailovski, *loc. cit.,* 128) şi în timpul somnului obişnuit (Nioradze, *op.cit.,* 21 şi urm.; Czaplicka, *op.cit.,* 287; Holmberg, *op.cit.,* 472 şi urm.).
32. Despre aceşti „şamani greci", vezi şi Rohde, *Psyche,* 299 şi urm. şi 327 şi urm., unde majoritatea dovezilor despre ei sînt adunate şi comentate; H. Diels,*Parmenides Lehrgedicht,* 14 şi urm.; şi Nilsson, *Gesch.,* I, 582 şi urm., care acceptă părerea lui Meuli despre ei. Se poate susţine că sursa comportamentului şamanic este constituţia psiho-fizică a omului şi că el a apărut probabil, la greci, independent de orice influenţă străină. Dar există trei argumente împotriva acestei teorii: 1) un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci o dată cu coloniile greceşti la malul Mării Negre şi nu -înainte; 2) printre primii „şamani" atestaţi sînt un scit (Abaris) şi un grec care vizitase Sciţia (Aristeas); 3) există suficiente concordanţe în ceea ce priveşte detaliul concret între şamanismul greco--scit şi şamanismul siberian modern care să facă ipoteza unei simple „convergenţe" mai curînd improbabilă: de exemplu schimbarea de sex a şamanului în Scoţia şi Siberia (Meuli, *loc. cit.,* 127 şi urm.), importanţa religioasă a săgeţii (n. 34 *infra),* retragerea religioasă din lume (n. 46), statutul femeilor (n. 59), puterea peste fiare şi păsări (n. 75), călătoria în împărăţia morţilor pentru a recupera un

suflet (n. 76), cele două suflete (n. 111), asemănarea metodelor catartice (n. 118, n. 119). Unele dintre acestea sînt poate coincidenţe ; fiecare în parte nu este decisivă; dar luate împreună au o importanţă hotărîtoare.
33. Această tradiţie, deşi păstrată doar de scriitorii mai tîrzii, pare mai veche decît versiunea raţională a lui Herodot (4.36) în care Abans *duce* săgeata (motivul pentru care o face nu este explicit). Cf. Corssen, *Rh. Mus.,* 67 (1912) 40, şi Meuli, *loc. cit,* 159 şi urm.
34. Mi se pare implicit în folosirea săgeţilor dp către şamanii buriaţi pentru a chema înapoi sufletele celor bolnavi sau la înmormîntări (Mikhailovski, *loc. cit.,* 128,135). De asemenea, şamanii citesc viitorul în zborul săgeţilor *(ibid.,* 69, 99); se spune că „sufletul exterior" al şamanului tătar îşi are uneori lăcaşul în săgeată (N.K. Chadwick, *JRAI,* 66 [1936] 311). Alţi şamani pot să zboare prin aer călare pe „băţ", la fel ca vrăjitoarele pe coada de mătură (G. Sandschejew, *Anthropos,* 23 [1928] 980).
35. Hdt., 4.36.
36. Pentru „Apolo hiperborean" cf. Alcaeus, fr. 72 Lobel (2 B); Pindar, *Pyth.,* 10.28 şi uraT; Bahilide, 3.58 şi urm.; Sof., fr. 870 N.; A.B. Cook, *Zeus,* II. 459 şi urm. A.H. Krappe, *C. Ph.,* 37 (1942) 352 şi urm., a arătat că orginile acestui zeu trebuie căutate, cum e şi firesc, în nordul Europei: el este asociat cu un jţrodus nordic, chih-limbarul,"~şTcu o pasăre nordică, lebăda de iarnă*; iar „grădina lui străveche" este dincolo de vîntul de nord (căci etimologia evidentă a cuvîntului „hiperborean" este, probabil, totuşi cea corectă). S-ar părea că grecii, auzind despre el de la misionari ca Abaris, l-au identificat cu propriul lor zeu Apolo (poate dintr-o asemănare a numelor, dacă Krappe nu se înşală cînd spune că este zeul din Abalus, „insula merilor", medievalul AvaJon) şi i-au confirmat identitatea acordîndu-i un loc în legendă templului din Delos (Hdt., 4.322 şi urm.).
37. Aristeas, fr. 4 şi 7 Kinkel; Alfoldy, *Guomon,* 9 (1933) 567 şi urm. Vreau să adaug că fecioarele oarbe cu trup de lebădă, care nu văd niciodată soarele, din Eschil *(Prometeu înlănţuit* 794 şi urm., poate din Aristeas) au un corespondent în „fecioarele lebede" din Asia Centrală, care trăiesc în

întuneric şi au ochi de plumb (N.K. Chadwick, *JRAI,* 66 [1936] 313, 316). în legătură cu călătoria lui Aristeas, relatarea lui Herodot (4.13 şi urm.) este ambiguă şi reflectă o încercare de a interpreta raţional povestea (Meuli, *loc. cit.,* 157 şi urm.), în Maximus din Tyr, 38.3, se spune precis că *sufletul* lui Aristeas vizitează hiperboreenii în modul caracteristic şamanilor. Detaliile date de Herodot 4.16 indică totuşi o călătorie reală.

38. Hdt., 4.15.2; Pliniu, *N.H.,* 7.174. De comparat cu sufletele-păsări ale triburilor iakute şi tunguse (Holmberg, *op.cit.,* 473, 481); şi costumele care imită păsările purtate de şamanii siberieni cînd îşi exercită activitatea de şamani (Chadwick, *Poetry and Prophecy,* 58 şi planşa 2); şi credinţa că primii şamani au fost păsări (Nioradze, *op.cit.,* 2). Sufletele-păsări au răspîndire largă, dar nu este sigur că erau cunoscute în Grecia timpurie (Nilsson, *Gesch.,* I, 182 şi urm.).

Cygnus - Cygnus (n.tr.).

39. Sof., £7., 62 şi urm. Tonul este raţional şi sugerează influenţa prietenului său Herodot; fără îndoială el se gîndea la povestiri precum cea a lui Herodot despre Zalmoxis (4.95), în care şamanismul trac este interpretat raţional. Laponii credeau că şamanii lor „umblă" după moarte (Mikhailovski, *loc. cit.,* 150 şi urm.); iar în 1556, călătorul englez Richard Johnson a văzut un şaman şamoed „murind" şi apoi reapărînd în viaţă (Hakluty, I, 317 şi urm.).

40. H. Diels, „Uber Epimenides von Kreta", *Beri. Sitzb.* 1891,1. 387 şi urm. Fragmentele sînt acum *Vorsokr.,* 3 B (înainte 68 B). Cf. H. Demoulin, *Epimenide de Crete* (Bibi. de la Fac. de Phil. et Lettres, Liege, fasc. 12). Scepticismul lui Wilamowitz *(Hippolytos,* 224, 243 şi urm.) pare excesiv, deşi unele din oracolele lui E. erau falsificate.

41. Prestigiul xaGapTai *(purificatorilor)* cretani în perioada arhaică este atestat de legenda potrivit căreia Apolo a fost purificat, după ce l-a ucis pe Python, de Karmanor cretanul (Paus., 2.30.3 etc.); cf. creta-nul Thaletos, care a pus capăt ciumei din Sparta în secolul al VH-lea (Pratinos, fr. 8 B). Despre cultul cretan al peşterii, vezi Nilsson, *Minoan - Myc. Religion*^{2}, 458 şi urm. Epimenide era numit veoţ Koupn? [tînăr curat] (Plut., *Sol.,* 12, Diog. L., 1.115).

42. Tradiţia călătoriilor psihice a trecut poate de la Aristeas la Epimenide; Suidas atribuie această putere fiecăruia din ei în aceiaşi termeni. La fel, apariţia după moarte a lui Epimenide (Proclus, *In Remp.,* II, 113, Kr.) este o imitaţie după cea a lui Aristeas. însă tradiţia hranei miraculoase pare mai veche, fie şi numai din cauza inexplicabilei copite de bou. Poate fi urmărită în timp pînă la Herodot (fr. 1 J.), pe care Jacobi îl situează aproximativ în 400 î.H. şi apare ca referire la *Platon, Legi* 677 E. Sînt ispitit să fac legătura dintre a) tradiţia vieţii miraculos de lungi a lui Epimenide şi b) reţeta tracă a vieţii fără moarte (n. 60, *infra).*

43. *S-a descoperit că pielea lui era înţepată,* Suid., s.v. (= Epimenide A 2). Sursa ar putea fi istoricul spartan Sosibiu, *ca.* 300 BC (cf. Diog. Laert., 1.115). Suidas adaugă că *pielea lui Epimenide* era proverbială pentru ceva ascuns ETTI TWV *ă-noQEtwv* [printre lucrurile păstrate]. Dar nu pot accepta teoria ciudată a lui Diels *(op.cit.,* 399) şi Demoulin *(op.cit.,* 69) că această expresie se referea iniţial la un pergament MS al operelor lui E. şi că mai tîrziu a fost interpretată greşit ca o referire la pielea lui tatuată. A se compara, poate, cu I Lucian, p. 124 Rabe, *căci Pitagora spunea că Phoibos a fost rănit în coasta dreaptă.* Este aceasta o interpretare raţională a misterioasei „coapse de aur"; sau poate sîmburele istoric al acestei povestiri este un semn tatuat sacral sau un semn natural din naştere ?

44. Hdt., 5.6.2.: *A fi înţepat e socotit un lucru nobil, neînţepat, un lucru nenobil.* Şamanul trac Zalmoxis avea un semn tatuat pe frunte, a cărui semnificaţie religioasă scriitorii greci nu au înţeles-o; ei i-au dat o explicaţie povestind cum Zalmoxis fusese capturat de piraţi şi însemnat cu fierul roşu pentru tîrgul de sclavi (Dionysophanes *apud* Porf., *vit. Pyth.,* 15, unde Delatte greşeşte, *Politique pyth.,* 228, identifîcînd fictivul Ar|aTai [piraţi] cu insurgenţii locali antipitago-rici). Pictorii de vase greci ştiau că tracii practică tatuajul sacral: pe diverse vase apar menade trace tatuate cu iezi *(JHS,* 9 [1888] planşa VI; P. Wolters, *Hermes,* 38 (1903) 268; Furtwängler-Reichhold, III,

planşa 178, apar tatuate cu şerpi). Pentru tatuaj ca semn al dedicaţiei unui zeu cf. Hdt., 2.113 (Egiptean) şi exemplele din diferite surse discutate de Dolger, *Sphragis,* 41 şi urm. Tatuajul era de asemenea practicat de sarmaţi şi daci (Pliniu, *N.H.,* 22.2), de iliri (Strabon, 7.3.4.), de „picti Agathyrsi" din Transilvania, pe care Vergiliu îi descrie ca adoratori ai lui Apolo (hiperborean) *(En.,* 4.146) şi alte popoare din Balcani şi de la Dunăre (Cook, *Zeăs,* II. 123). Grecii însă îl considerau *ruşinos şi*

dezonorant (Sextus Empiricus, *Pyrrh, Hyp.,* 3.202; cf. Diels, *Vorsokr.*[5], 90 [83] 2.13).
45. Frazer, *Pausanias.*
46. Cf. Rohde, *Psyche,* cap. IX, n. 117: Halliday, *Greek Divination,* 91, n. 5; iar pentru prelungitul somn al şamanilor, Czaplicka, *op.cit.,* 179. Holmberg, *op.cit.,* 496, dă exemplul unui şaman care zăcuse „nemişcat în stare de inconştienţă" timp de mai mult de două luni pînă a fost „chemat". De comparat cu lunga retragere sub pămînt a lui Zalmoxis (n. 60 *infra).* Diels credea *{loc. cit.* 402) că Somnul cel Lung a fost inventat pentru a nivela discrepanţele cronologice în diferitele povestiri ale lui Epimenide. Dacă acesta ar fi singurul motiv, Somnurile Lungi ar fi foarte răspîndite în Grecia timpurie.
47. Nu voi include speculaţiile hazardate ale lui Meuli despre elementele şamanice din epopeea greacă *{loc. cit.,* 164 şi urm.). în legătură cu accesul tîrziu al grecilor la Marea Neagră şi cu motivul acestei întîrzieri, vezi Rhys Carpenter, *AJA,* 52 (1948) 1 şi urm.
48. Ceea ce Rohde recunoscuse mai de mult, *Psyche,* 301 şi urm.
49. Produs, *in Remps.,* II, 122.22 şi urm. Kr. (= Clearchus, fr. 7 Wehrli). Din păcate povestea nu poate fi tratată ca reală din punct de vedere istoric (cf. Wilamowitz, *Glaube,* II, 256, şi H. Lewy, *Harv. Theol. Rev.,* 31 [1938] 205 şi urm.).
50. Ar., *Met,* 984[b] 19; cf. Diels despre Anaxagora A 58 Zeller-Nestle, 1.1269, n. 1, respinge afirmaţia lui Aristotel ca fiind neîntemeiată. Dar Iamb., *Protrept.,* 48.16 (= Ar., fr. 61) susţine că Anaxagora a apelat la autoritatea lui Hermotimos.
51. Diog. Laert., 1.114 *(Vorsokr.,* 3 Al); *e numit ca şi cel dinţii (primul* Casaubon, *acesta* cf. Diels). Se *spune că Eac a înviat de multe ori.* Cuvintele *se spune că Eac* arată că *a reînviat,* nu se referă numai la călătorii psihice, cum sugera Rohde *(Psyche,* 331).
52. Ar., *Rhet,* 1418[a] 24: *Căci acela nu profeţea despre lucrurile viitoare, ci despre faptele trecute, întunecate.* Pentru altă explicaţie a acestei afirmaţii, vezi Bouche-Leclerq, *Hist. de la divination,* II. 100.
53. H. Diels, *loc. cit.* (n. 40 de mai sus), 395.
54. *Apud* Diog. Laert., 8.4. Cf. Rohde,*Psyche,* cap. X şi A. Delatte.La *vie de Pythagore de Diogene Laerce,* 154 şi urm. Alţii îi atribuie o altă serie de vieţi (Dicaerchus, fr. 36 W).
55. Empedocle, fr. 129 D (cf. Bidez, *La Biographie d'Empedocle,* 122 şi urm.; Wilamowitz, „Die Ka9ap|joi des Empedokles", *Beri. Sitzb.,* 1929, 651); Xenofan, fr. 7 D. încercările lui Rathmann de a discredita aceste două tradiţii în *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae* (Halle, 1933), nu mi se par convingătoare. Xenofan îşi bate joc şi el de povestirile incredibile despre Epimenide (fr. 20). Modul lui Burnet de-a traduce fragmentul din Empedocle „deşi a

trăit cu zece, ba chiar cu douăzeci de generaţii înainte" *{EGP* h[1], 236) — care ar exclude orice referire la Pitagora -r este incorect din punct de vedere lingvistic.
56. Mikhailovski,*loc. cit.* (n. *ZOsupra),* 85,133; Sieroszewski,*loc. cit,* 314; Czaplicka, *op.cit,* 213, 280. Ultimul atribuie *credinţa* generală în reîncarnare unui număr de popoare siberiene (130, 136, 287, 290).
57. Eacus pare să fie un personaj sacru străvechi, poate minoic; a fost în timpul vieţii sale un magician care aducea ploaia (Isocrates, *Evag.,* 14 etc), iar după moarte a fost avansat paznic la poarta infernului (ps. - Apollod., 3.12.6; cf. Eur., *Peirithous,* fr. 591, Ar., *Ran.,* 464 şi urm.) sau chiar un judecător al morţilor (Platon, *Apoi.,* 41 A, *Gorg.,* 524 A; cf. Isocr., *Evag.,* 15).
58. Diog. Laert., 8.4. Despre un alt avatar al lui Pitagora, Etalides, spune Ferekyde din Syros că a primit darul de a se reîntrupa ca un privilegiu deosebit (I Apoll., Rhod., 1.645 = Ferekyde fr. 8). Sînt de acord cu Wilamowitz *(Platon,* I, 251, n. 1) că astfel de istorii nu sînt produse ale teoretizării filosofice ci, dimpotrivă, teoria este o generalizare sugerată (în parte, cel puţin) de aceste povestiri. Despre reîncarnare ca privilegiu rezervat şamanilor, vezi P. Radin, *Primitive Religion,* 274 şi urm.
59. Statutul acordat femeilor în comunitatea pitagorică este excepţional pentru societatea greacă a perioadei clasice. Trebuie însă menţionat că, în multe societăţi siberiene de astăzi, femeilor, ca şi bărbaţilor, li se poate acorda statutul de şaman.
60. Hdt., 4.95. Cf. 4.93: *că geţii se cred nemuritori,* 5.4.: *geţii care se cred nemuritori* şi Platon, *Charm.,* 156 D: *vracii traci ai lui Zalmoxis care, se spune, sînt nemuritori.* Aceste expresii nu înseamnă că geţii „credeau în nemurirea sufletului", ci că aveau o reţetă pentru a scăpa de moarte

(Linforth, *CPh,* 13, [1918] 23 şi urm.). Natura acestei scăpări pe care „Zalmoxis" o promitea celor care-l urmau nu este totuşi clară. Pare probabil că cei care i-au dat informaţiile lui Herodot au contopit într-o singură povestire mai multe idei diferite, a) raiul pământesc al lui „Apolo hiperborean" în care unii oameni sînt transportaţi cu trup cu tot fără să moară, ca în Elizeul egean aîfi TTepiedvTEţ [veşnic rătăcind] (cf. Bacchyl. 3.58 şi urm. şi Krappe, *CPh,* 57 [1942] 353 şi urm.): de aici şi identificarea lui Zalmoxis cuCronos (Mnaseas, *FHG,* III, fr. 23); cf. Czaplicka, *op.cit,* 176: „Există tradiţii despre şamani care au fost ridicaţi, în viaţă fiind, de la pământ în cer"; b) şamanul care se face nevăzut, care dispare pe perioade lungi într-o peşteră sacră; KOTdyaiov oîxr|(ia [locuinţa de sub pământ], la Herodot şi dvTpwSec; TI xwpi'ov âporrov TOÎŞ âAAoic; [locul cavernos inaccesibil altora], la Strabon par versiuni interpretate raţional ale peşterii sacre unde trăieşte fără să moară vreodată un dv9poaiTTo5ai'nwv [daimon cu chip omenesc], *Rhesus,* 970 şi urm., cf. Rohde, *Psyche* 279; c) *poate* şi credinţa în transmigraţie (Rohde, *loc. cit);* cf. afirmaţia explicită a lui Mela că unii traci *redituras putant animas obeuntium* [cred că sufltetele celor morţi se vor întoarce] (2.18) şi Phot., Suid., *EM,* s.v. ZduoA^ig dar nu apar niciodată „sufltete" în relatarea lui Herodot.

61. Herodot ştie că Zalmoxis este un 8ai(jwv (4.94.1), dar lasă deschisă problema dacă a fost vreodată om (96.2). Relatarea lui Strabon

(7.3.5.) conţine indicaţii că Zalmoxis a fost sau un şaman devenit erou — toţi şamanii devin tjor, eroi, după moarte (Sieroszewski, *loc. cit.,* 228 şi urm.) - sau un prototip divin al şamanilor (cf. Nock, *CR,* 40 [1926] 185 şi urm., şi Meuli, *loc. cit.,* 163). Poate fi comparat cu statutul acordat de pitagorici fondatorului lor: *pentru o fiinţă cu judecată e cînd zeu, cînd un om, cînd Pitagora.* Faptul că Zalmoxis a dat numele său unui anumit tip de cîntece şi dansuri (Hesych., s.v.) pare să confirme legătura lui cu performaţele şamanice. Similarită-ţile dintre legenda lui Zalmoxis şi cele ale lui Epimenide şi Aristeas au fost scoase în evidenţă de Rhys Carpenter *(Folktale, Fiction and Saga in the Homeric Epics,* Sather Classical Lectures, 1946, 132 şi urm., 161 şi urm.), deşi nu pot accepta ingenioasa lui identificare a celor trei cu urşii care hibernează (Pitagora era şi el urs ?). Minar, care încearcă să obţină un sîmbure de adevăr istoric din povestirile despre Zalmoxis, nu ia în consideraţie fundalul religios.

62. Cf. Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.,* 77 şi urm.

63. Pitagora şi Abaris, după Iam., *vit. Pyth.,* 90-93, 140, 147. Abaris este elevul lui P. (Suidas, *s.v.Pythagoras* inversează relaţia); iniţierea, *ibid.,* 146. Profeţie, prezenţă simultană în două locuri diferite şi identificarea cu Apolo hiperborean, Aristotel, fr. 191 R. (= *Vorsokr.,* Pitagora, A7). Vindecări, Aelian, V.H. 4.17, Diog. Laert., 8.12 etc.; vizite subpămîntene, Hieronymos din Rodos *apud* Diog., 8.21; cf. 41. împotriva părerii că întreaga legendă a lui Pitagora poate fi considerată invenţia unor autori tîrzii, vezi O. Weinreich, *NJbb,* 1926, 638, şi Gigon, *Ursprung d. gr. Philosophie,* 131; iar despre caracterul iraţional al unei părţi importante din gîndirea pitagoreică, L. Robin, *La Pensie hellenique,* 31 şi urm. Nu vreau să spun că gîndirea pitagorică se explică, în întregime, ca o dezvoltare a şamanismului ; alte elemente ca mistica numerelor şi speculaţiile despre armonia cosmică erau la fel de importante de la o dată timpurie.

64. După cum spune Reinhardt, cele mai timpurii referiri la Pitagora — din Xenofan, Heraclit, Empedocle, Ion (şi am putea adăuga Herodot) — „toate se bazează pe tradiţia populară care îl considera un Albertus Magnus" *(Parmenides,* 236). Cf. I. Levy, *Recherches sur Ies sources de la legende de Pythagore,* 6 şi urm. şi 19.

65. Practici magice eoliene există încă de pe vrema lui Timaios (fr. 9414 = Diog., 8.60), iar celelalte povestiri încă de pe vremea lui Heracleides din Pont (fr. 72, 75, 76 Voss = Diog., şi urm., 67 şi urm.). Bidez, *La Biographie d'Empedocle,* 35 şi urm., demonstrează convingător că legenda transferului corporal al lui Empedocle este mai veche decît cea a morţii lui în craterul vulcanului Etna şi că nu a fost inventată de Heracleides. De asemenea, tradiţia siberiana povesteşte despre transferul corporal al marilor şamani din trecut (Czaplicka, *op.cit.,* 176) şi cum i-au înviat pe oameni din morţi (Nioradze, *op.cit.,* 102).

66. Fragm., 111.3,9: 112.4.

67. Fragm., 112.7 şi urm. Cf. Bidez, *op.cit.,* 135 şi urm.

68. Prima părere a fost susţinută de Bidez, *op.cit.,* 158 şi urm. şi de Kranz, *Hermes,* 70 (1935) 115 şi urm.; cea de-a doua de Wilamowitz *{Beri. Siţzb.,* 1929, 655), după Diels *(Beri. Sitzb.,* 1898,1. 39 şi urm.) şi alţii. împotriva ambelor opinii, vezi W. Nestle, *Philol.,* 65 (1906) 545 şi urm., A. Dies.te

Cycle mystique, 87 şi urm., Weinreich,*NJbb,*

1926, 641 şi Cornford, *CAH,* IV, 568 şi urm. încercările lui Burnet şi ale altora de a face deosebirea în cadrul unei generaţii mai tîrzii între pitagoricii „ştiinţifici" şi cei „religioşi" ilustrează aceeaşi tendinţă de a impune dihotomii moderne unei lumi care încă nu simţise nevoia să definească nici „ştiinţa", nici „religia".

69. Această explicaţie (a lui Karsten) a fost acceptată de Burnet şi Wilamowitz. Dar vezi, *contra,* Bidez, *op.cit.,* 166 şi Nestle *loc. cit.,* 549, n. 14.

70. Avînd în vedere aceste pasaje, descrierea poemului *Despre natură* de către Wilamowitz ca „durchaus materialistisch" (întru totul materialist) *(loc. cit.,* 651) este absolut eronată, cu toate că, fără îndoială, Empedocle, ca şi alţi oameni ai vremii sale, gîndea forţele mentale în termeni materiali.

71. Jaeger, *Theology,* 132.

72. Cf. Rohde, *Psyche,* 378. Despre registrul bogat al funcţiilor şamanului, vezi Chadwick, *Growth of Literature,* I, 637 şi urm. şi *Poetry andProphecy,* cap. I şi III. Societatea homerică e mai înaintată: aici *ţiâviiq* [ghicitorul], *\x\ipoc,* [medicul], doiSdq [poetul] sînt membrii unor profesiuni distincte. Şamanii din Grecia arhaică constituiau o întoarecere la un tip mai vechi.

73. Tradiţia mai tîrzie cu accentul pe taina în care erau învăluite învăţăturile lui Pitagora a negat faptul că ar fi scris ceva; cf., totuşi, Gigon, *Unters. z. Heraklit,* 126. S-ar părea că nu a existat o astfel de tradiţie în secolul al V-lea din moment ce Ion din Chios putea atribui poemele orfice lui Pitagora (n. 96 *infra).*

74. Cf. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* cap. III.

75. Chadwick, *JRAI,* 66 (1936) 300. Şamanii moderni au pierdut această putere, dar încă se mai înconjoară, cînd îşi exersează activitatea şamanică, cu imagini de lemn ale unor păsări şi fiare, sau cu pieile lor, pentru a se asigura de ajutorul spiritelor animale (Meuli, *loc. cit.,* 17); ei şi imită strigătele acestor ajutoare (Mikhailovski, *loc. cit.,* 74, 94). Aceeaşi tradiţie apare în legenda lui Pitagora, despre care „se crede că a îmblînzit un vultur oprindu-l din zbor cu anumite strigăte şi făcîndu-l să coboare" (Plut., *Numa,* 8); aceasta poate fi comparată cu credinţa eniseană că „vulturii sînt ajutoarele şamanilor" (Nioradze, *op.cit.,* 70). El îmblînzeşte şi un alt animal foarte important pentru şamanii din nord ş.a., ursul (Iamb., *vit. Pyth.,* 60).

76. Chadwick, *ibid.,* 305 (călătoria în lumea subpămînteană a lui Kan Mărgăn în căutarea surorii sale) şi *Poetry and Prophecy,* 93; Mikhailovski, *loc. cit.,* 63, 69 şi urm.: Czaplicka, *op.cit.,* 260, 269; Meuli, *loc. cit.,* 149.

77. Guthrie, *op.cit.,* 35 şi urm.

78. De exemplu, capul mantie al lui Mimir, *Ynglinga saga,* cap. IV şi VII. în Irlanda, „capetele care vorbesc sînt un fenomen atestat de mai bine de o mie de ani" (G.L. Kittredge, *A Study'of Gawain and the Green Knight,* 177, în care se citează numeroase exemple). Cf. şi W. Deonna, *REG,* 38 (1925) 44 şi urm.

79. Wilamowitz, *Glaube,* II. 193 şi urm. (1932). Festugiere, *Revue Biblique,* 44 (1935) 372 şi urm.; *REG,* 49 (1936) 306 şi urm.; H.W.

Thomas,'En£K£iva *(De cealaltă parte)* (1938); Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (1941). Un contraatac curajos împotriva acestui scepticism „reacţionar" l-a dat în 1942 Ziegler, reprezentant al vechii gărzi panorfice, sub forma unui articol într-o lucrare de referinţă *(P.-W.,* s.v. „Orfische Dichtung"). Deşi marchează fără nici o greutate cîteva lovituri directe împotriva adversarului său Thomas, Ziegler nu mi-a lămurit îndoielile privitoare la temeiul explicaţiei tradiţionale a „orfismului" chiar în forma modificată în care este prezentată de scriitori prudenţi ca Nilsson („Ealry Orphism", *Harv. Theol. Rev.,* 28 [1935], şi Guthrie *(op.cit.).*

80. Vezi, *contra,* Wilamowitz, II, 199. Herodot 281 poate fi considerat o posibilă excepţie de la generalizarea lui că nici un scriitor al perioadei clasice nu vorbeşte de 'OpcpiKoi *(Orfici),* numai în cazul în care adoptăm „textul scurt" (citirea lui ABC) al acestui pasaj controversat. Dar o omisiune accidentală într-un strămoş al ABC-ului, provocată de homoioteleuton şi care duce la o schimbare inevitabilă a numărului verbului, mi se pare mult mai probabilă decît o interpolare în *DRSV;* şi rămîn la convingerea că alegerea cuvîntului opyiwv [orgii] în propoziţia următoare a fost determinată de cuvîntul BaKxixoîi; [cei cuprinşi de frenezie bahică] în „textul lung" al acesteia (cf. Nock, *Studies*

Presented to F. LI. Griffith, 248 şi Boyance, *Culte des Muses,* 94, n. 1.).
81. Vezi, *contra,* Bidez, *op.cit.,* 141 şi urm. După părerea mea există argumente mai puternice în favoarea asocierii lui Empedocle cu tradiţia pitagorică (Bidez, 122 şi urm., Wilamowitz, *Beri. Sitzb.,* 1929,655; Thomas, 155 şi urm.) decît în favoarea asocierii cu trăsături demonstrabile şi distinctive ale orfismului timpuriu (Kern, Kranz etc). Probabil că este oricum greşit să îl considerăm membru al vreunei „şcoli"; el era un şaman independent cu un mod de exprimare personal.
82. *înHypsipyle,* fr. 31 Hunt (= Kern, *O.F.,* 2) adjectivul banal iTpoToyovoq [primul născut] nu are nici o asociere demonstrată cu literatura mai veche orfică, în timp ce "Epwg [Eros] şi Nu^ [Noaptea] au fost importate prin presupunere. Nici *Cretanii,* fr. 472, nu are vreo legătură demonstrabilă cu „orfismul" (Festugiăre, *REG,* 49. 309).
83. Vezi, *contra,* Thomas, 43 şi urm.
84. Vezi, *contra,* Wilamowitz, II, 202 şi urm.; Festugiere, *Rev. Bibi.,* 44.381 şi urm.; Thomas, 134 şi urm.
85. Teza centrală a cărţii lui Thomas este că această ipoteză este atît superfluă cît şi intrinsec improbabilă.
86. Vezi, *contra,* Linforth, 56 şi urm.; D.W. Lucas, „Hippolytus", *CQ* 40 (1946) 65 şi urm. Tradiţia pitagorică menţiona explicit că atît vînă-torii cît şi măcelarii erau impuri (Eudoxus, fr. 36 Gisinger = Porf., *vit. Pyth.,* 7). Concepţia orfică despre ei nu putea fi diferită.
87. Această veche eroare a fost demascată de nenumărate ori în ultimii ani: vezi R. Harder, *Uber Ciceros Somnium Scipionis,* 121, nr. 4; Wilamowitz, II, 199; Thomas, 51 şi urm.; Linforth, 147 şi urm. Deoarece mai este totuşi susţinută de savanţi venerabili, pare necesar să mai spun o dată că: a) ceea ce este. atribuit de Platon în *Crat.* 400 c expresiei *cei care-l înconjurau pe Orfeu* este o derivaţie a lui

trup — *a(5\ia* (TOUTO TO 6vo|ja) [acest termen], de la a salva/ ca să fie salvat [sufletul]: şi este întărit prin cuvintele şi *nu trebuie să prezinte nici o scrisoare* care opun *oi5\ia-owC,iii* [trup-salvez] lui *o(3\ia-o?\\ia* [trup-semn] şi auj|ia-ari|jaiv(jj [trup-semnific]; b) *owp.a-of}\ia* [trup--semn] este atribuit în acelaşi pasaj lui *nvic,* [unele] fără nici o altă specificare; c) atunci cînd un autor spune „unii oameni leagă *oS\ia* de *ar\\ia,* dar eu cred că poeţii orfici sînt cei care au creat cuvîntul, derivat din auţu *(salvez)* „nu putem să identificăm «poeţii orfici» cu «unii oameni» sau să-i includem în «unii oameni» (înclin să cred că afirmaţia rămîne valabilă chiar dacă *desigur* este înţeles ca determi-nînd *dreptatea celei care a dat).*
88. Cum spune D.W. Lucas (CQ 40.67), „cititorul modern, nedumerit şi consternat de aparenta lipsă de rafinament a religiei greceşti convenţionale, tinde să caute pretutindeni urme ale orfismului, deoarece simte că orfismul corespunde aşteptărilor sale privitoare la religie şi nu e dispus să admită că grecii nu aveau aceleaşi pretenţii". Cf. şi Jaeger, *Theology,* 61. Sînt aproape sigur că, într-o bună zi, „biserica orfică istorică" aşa cum apare, de pildă, în *Study of History* de Toynbee, V, 84 şi urm., va deveni exemplu clasic al tipului de miraj istoric care apare atunci cînd oamenii îşi proiectează inconştient preocupările în trecutul îndepărtat.
89. Festugiere, *REG,* 49.307; Linforth, XIII şi urm.
90. Paralele între Platon sau Empedocle şi acei compilatori tîrzii nu constituie, cred, o astfel de garanţie; în afară de cazul în care am putea exclude posibilitatea că un compilator a plagiat o frază sau o idee din aceşti maeştri recunoscuţi ai gîndirii mistice.
91. Scepticii par să-l fi inclus pe Herodot, pe Ioan din Chios şi Epigenes (n. 96, *infra)* şi pe Aristotel; vezi admirabila prezentare a lui Linforth, 155 şi urm.
92. *Rep.,* 364 E. Etimologia şi folosirea cuvîntului *opaSoc,* [mulţime] sugerează că Platon nu se gîndea atît la zgomotul confuz al recitării bolborosite cît la zgomotul confuz al unor cărţi care, toate, expun cîte o schemă; e nevoie de mai multe pentru a alcătui o *6\ia8oq* [mulţime]. Expresia lui Euripide, *aburii multor scrisori (Hipp.,* 954), subliniază de asemenea atît multiplicitatea autorităţilor orfice cît şi inutilitatea lor. Cum observă Jaeger *(Theology,* 62), este anacro-nistic să postulăm o „dogmă" orfică uniformă în perioada clasică.
93. Platon, *Crat.,* 400 c; Eur., *Hipp.,* 952 şi urm. (cf. Ar., *Ran.,* 1032, Platon, *Legi,* 782 c); Platon, *Rep.,* 364 E - 365 A.
94. Ziegler, *loc. cit.,* 1380, e cel care pare să aibă dreptate în această privinţă, şi nu ultrascepticul Thomas. Cuvintele lui Aristotel în *de anima* 410^{b} 19 (= *O.F.,* 27) nu numai că nu exclud transmigraţia

din sfera credinţelor orfice, ci chiar confirmă faptul că era inclusă, arătînd că unii scriitori de *Orfice* credeau în orice caz într-un suflet preexistent care se poate detaşa de trup.
95. In comedia medie pitagoricii care apar pretind că sînt vegetarieni (Antifanes, fr. 135 K, Aristofan, fr. 9 etc.) sau chiar că trăiesc numai cu pîine şi apă (Alexis, fr. 221). Dar regula pitagorică avea forme deosebite: cele mai vechi interziceau probabil numai hrănirea cu anumite animale „sacre" sau cu anumite părţi din ele (Nilsson,

„Early Orphism", 206 şi urm.; Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.,* 289 şi urm.). Ideea trup-gardă oi3|ia-9poupd aparţinea, după spusele lui Clearh, unui pitagorician, real sau imaginar, numit Euxitheos (Platon, *Fedon* 62 B, nu susţine, după părea mea, că ideea a fost răspîndită de Philolaos; de altfel nu am nici o încredere în „Philolaos'", fr. 15). Despre *KâQapoiq* pitagoric vezi, *infra,* n. 119, iar despre asemănarea generală dintre ideile pitagorice vechi şi cele orfice vechi, E. Frank, *Tlaton u.d. sogenannten Pythagoreer,* 67 şi urm., 356 şi urm. şi Guthrie, *op.cit.,* 216 şi urm. Deosebirile cele mai uşor de recunoscut nu sînt deosebiri de doctrină, ci sînt legate de cult (Apolo este figura centrală a pitagorismului, Dionysos, se pare, cea a 'Opcpixd); de statut social (pitagorismul este aristocratic, 'Opcpiicd probabil că nu); şi, mai ales, de faptul că gîndirea orfică rămînea la nivel mitologic, în vreme ce pitagoricii au încercat de la început să traducă acest mod de a gîndi în termeni mai mult sau mai puţin raţionali.
96. Diog. Laert., 8.8 (= Kern, *Test.,* 248); Clem. Alex., *Strom.,* 1.21,131 (= *Test.,* 222). Mi se pare greu de acceptat identificarea făcută de Linforth între acest Epigenes şi un membru obscur al cercului socratic *(.op.cit,* 115 şi urm.); tipul de interese lingvistice pe care i le atribuie Clement *(ibid.,* 5.8, 49 = *O.F.,* 33) şi Athenaios (468 C) sugerează o erudiţie alexandrină. în orice caz, a fost un om care s-a dedicat studiului poeziei orfice, şi mi se pare incorect ca din cauza informaţiilor noastre frugale să trecem peste afirmaţia sa cu dezinvoltura lui Delatte *(Etudes sur la litt. pyth.,* 4 şi urm.). Nu ştim pe ce se bazau atribuirile făcute de el; dar pentru concepţia generală, potrivit căreia ptiagoricii timpurii au avut un aport la întemeierea operelor orfice, el putea apela la o autoritate serioasă din secolul V, în afară de Ioan din Chios, şi anume la Herodot, dacă nu greşesc interpretînd renumita propoziţie 2.81 astfel: „Aceste practici egiptene coincid *(mărturisesc* RSV) cu practicile numite orfice şi diony-siace, a căror origine este de fapt în Egipt şi dintre care unele au fost aduse de acolo de Pitagora" (vezi n. 80 *supra,* asupra textului). Deoarece Hdt. atribuie în altă parte (2.49) importarea Bcn<xiKd [ceremoniilor bahice] lui Melampus, practicile importate de Pitagora se limitează, pesemne, la 'OpcpiKd [ceremoniile orfice]. Cf. 2.123 unde spune că nu vrea să dea numele plagiatorilor care au importat doctrina transmigraţiei din Egipt şi pretind că le aparţine, deşi îi sînt cunoscute.
97. Ceva asemănător s-a petrecut probabil în India, unde credinţa în reîncarnare apare relativ tîrziu fără să fie indigenă sau să facă parte din credinţa imigranţilor I.E.W. Ruben, *Acta Orientalia,* 17 (1939) 164 şi urm., consideră contactele cu cultura şamanică a Asiei Centrale drept punctul de plecare al teoriei. Interesant este faptul că în India, ca şi în Grecia, teoria reîncarnării şi interpretarea visului ca o călătorie psihică îşi fac prima apariţie împreună *(Br. Upani-shad,* 3.3 şi 4.3; cf. Ruben, *loc. cit,* 200). Par să fi fost elemente ale aceluiaşi model de credinţă. în acest caz, dacă şamanismul este sursa celui de al doilea element, este probabil sursa amîndurora.
98. Rohde, „Orpheus", *Kl. Schriften,* II, 306.
99. Eranos, 39 (1941) 12. Vezi, *contra,* Gigon, *Ursprung,* 133 şi urm.

100. Heraclit, fr. 88 D., cf. Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.,* 3.230 (citat *infra,* n. 109); Platon, *Fedon,* 70 C - 72 D (argumentul *ăvianoSooic,* [restituirii]).
101. „Această doctrină a transmigraţiei sau reîncarnării sufletului se găseşte la multe triburi primitive", Frazer, *The Beliefin Immorta-lity,* I. 29. „Credinţa într-o formă de reîncarnare este universal prezentă la toate civilizaţiile culegătorilor de hrană şi ale pescarilor şi vînătorilor", P. Radin, *Primitive Religion,* 270.
102. Cf. Platon, *Fedon,* 69 C, *Rep.,* 363 D etc, iar pentru credinţa pitagoreică în Tartar, Arist., *Anal. Post,* 94^{b} 33 (= *Vorsokr.,* 58 CI). O *Călătorie subpămînteană* este printre poemele atribuite de Epigenes pitagoricianului Cercops (n. 96). Imaginea specifică a unui iad de noroi este de obicei numită „orfică" după Olympiodor *(In Phaed.,* 48.20 N). Aristide, *orat,* 22.10 K (p. 421 Dind.) i-o atribuie lui Eleusis (cf. Diog. L., 6.39). Platon, *Rep.,* 363 D şi *Fedon,* 69 C, este foarte vag. Suspectez că este o

veche noţiune populară provenind din ideea consubstanţialităţii spiritului şi a trupului şi din confuzia dintre Hades şi mormînt care rezultă: stadiile dezvoltării ei pot fi urmărite la Homer. *Cele care se găsesc în palatul lui Hades (Od.* 10.512, cf. Sof., *Aiax,* 1166, *cele care se găsesc în mormînt);* Eschil Ad^ma [torţă] sau *hăna (Eum.,* 387, cf. Blass, *ad loc);* Aristofan: *o mlaştină mare şi un noroi fără sfîrşit (Ran.,* 145). La un moment dat a fost interpretată ca o pedeapsa pentru cei neiniţiaţi sau „impuri" (TUJV dKaGdpToiv); aceasta ca urmare a contribuţiei eleusine sau orfice sau a amîndurora.
103. La întrebarea *care este lucrul cel mai adevărat ?,* vechiul catehism pitagoric răspundea că *oamenii sînt vicleni* (Iamb., *vit. Pyth.,* 82 = *Vorsokr.,* 45 C 4).
104. *Legi,* 872 DE. Cf. concepţia pitagorică a dreptăţii, Arist., *E.N.,* 1132[b] 21 şi urm.
105. *Oamenii avînd nenorociri voluntare, pe care le cunosc* a fost citată drept pitagorică de Hrisip *apud* Aul. Gell., 7.2.12. Cf. Delatte, *Etudes,* 25.
106. Vezi *supra,* cap. II.
107. împotriva lui Burnet care atribuie *reamintirea* platonică pitagoricilor *(Thales to Plato,* 43), vezi L. Robin, „Sur la doctrine de la reminâscence", *REG,* 32 (1919) şi 451 şi urm. (= *La Pensee hellenique,* 337 şi urm.) şi Thomas, 78 şi urm. Despre educarea memoriei la pitagorici, Diod., 10.5 şi Iamb., *vit. Pyth.,* 164 şi urm. Aceşti autori nu o leagă cu încercarea de a reînvia amintirea unor vieţi trecute, dar acesta mi se pare a fi scopul ei ultim. 'Avdjivnaic; [Amintirea] în acest sens este o trăsătură excepţională, la care se ajunge numai prin daruri speciale sau printr-un antrenament special ; este o realizare spirituală extrem de apreciată în India de azi. Credinţa în amintire este probabil asistată de o iluzie psihologică stranie avută de unele persoane, cunoscută sub denumirea *dedejă vu.*
108. Iamb., *vit. Pyth.,* 85 (= *Vorsokr.,* 58 C 4). Cf. Crantor *apud* [Plut] *cons. adApoll.,* 27, 115 B, care atribuie „multor oameni înţelepţi" concepţia că viaţa omenească este o rinupia [pedeapsă] şi Arist., fr. 60, unde aceeaşi concepţie este atribuită celor *care vorbesc la ceremonii* (poeţii orfici?).

109.

Heraclit, fr. 62.88, cf. Sext. Emp., *Pyrhh. Hyp.* 3.230: *Heraclit spunea că a trăi şi a muri înseamnă că noi ne aflăm şi în viaţă şi morţi: căci atunci cînd trăim, sufletele noastre sînt moarte şi îngropate în noi, cînd însă noi murim, sufletele supravieţuiesc şi sînt vii*; şi Philo.Leg. *alleg.,* 1.108. Citatul lui Sextus nu este, fără îndoială, *verbatim*; dar nu pare prudent să-l neglijăm, cum fac unii, din cauza limbajului „pitagoric". Pentru concepţia similară a lui Empedocle, vezi *infra,* n. 114; şi pentru evoluţii ulterioare ale acestui mod de a gîndi, Cumont, *Rev. de Phil.,* 44 (1920) 230 şi urm.
110. Ar., *Ran.,* 420, *la morţii de sus,* şi parodia lui Euripide, *ibid.,* 1477 şi urm. (Cf. 1082, *şi spunînd că nu trăieşte viaţa* în care doctrina este prezentată ca o culme a perversiunii).
111. Ferekyde, A5 Diels. Despre cele două suflete din Empedocle, vezi Gomperz, *Greek Thinkers,* I. 248 şi urm. (trad. engl.); Rostagni, *II Verbo di Pitagora,* cap. VI; Wilamowitz, *Beri. Sitzb.,* 1929, 658 şi urm.; Delatte,*Enthousiasme,* 27. Faptul de a nu fi făcut deosebirea dintre ijjuxn [suflet] şi 8a(|icov [daimon] a avut ca urmare descoperirea unei contradicţii imaginare între *Purificări* şi poemul *Despre natură* în ceea ce priveşte nemurirea. Contradicţii aparente legate de acelaşi subiect din fragmentele lui Alcmaeon pot fi explicate în acelaşi mod (Rostagni, *loc. cit).* O altă concepţie despre eul „ocult" nemuritor, atribuită de Aristotel „unor pitagorici" *(de anima,* 404[a], 17), îl prezintă ca pe o particulă materială minusculă *%6a\xa,* o noţiune cu multe analogii primitive. Aceasta este altceva decît suflul vital care este principiul vieţii la un nivel empiric obişnuit. Noţiunea pluralităţii „sufletelor" a fost preluată, poate, din tradiţia şamanică: majoritatea popoarelor siberiene de astăzi cred în două sau mai multe suflete (Czaplicka, *op.cit.,* cap. XIII). Dar, după cum a spus Nilsson recent, „o teorie pluralistă despre suflet se bazează pe natura lucrurilor şi numai pentru felul nostru de a gîndi pare surprinzător faptul că un om ar putea avea mai multe «suflete»" *(Harv. Theol. Rev.,* 42 [1949] 89).
112. Empedocle, A 85 (Aetius, 5.25.4), cf. fr. 9-12. întoarcerea ifiuxn [sufletului] sau a Trveujia *(spiritului)* în eterul aprins; Eur., *Rug.,* 533, fr. 971, şi epitaful din Potideea (Kaibel, *Epigr. gr.,* 21). Pare să se bazeze pe ideea simplă că ipuxn [suflet] este suflul sau aerul cald (Anaximene, fr. 2) care tinde să se ridice în sus cînd e eliberat în atmosferă în momentul morţii (Empedocle, fr. 2.4. KanvoTo SiKrjv dpGevTeq [ridicîndu-se în sus ca un fum]).
113. Un paradox similar îi atribuie Clement lui Heraclit, *Paedag.,* 3.2.1. Dar ceea ce lipseşte din fragmentele lui Heraclit este preocuparea de sentimentul de vină. Ca şi Homer, este mai preocupat de Ti|jrj [onoare] (fr. 24).

114. Părerea lui Rohde că „locul nefamiliar" (fr. 118) şi „pajiştea lui Ate" (fr. **121)** înseamnă pur şi simplu lumea oamenilor, se sprijină pe surse antice şi mi se pare întemeiată. A fost contestată de Maass şi Wilamowitz, dar este acceptată de Bignone *(Empedocle,* 492), Kranz *(Hermes,* 70 [1935] 114 n. 1) şi Jaeger *(Theology,* 148 şi urm. 238).
115. Calităţile imaginative ale *Purificărilor* au fost subliniate de Jaeger, *Theology,* cap. VIII, în special 147 şi urm. Empedocle a fost un poet adevărat, nu un.filosof care scria versuri.

116. Vezi *supra,* pp. 40 şi urm. Anumite funcţii catartice sînt exersate de şamanul siberian primitiv (Radloff, *op.cit,* II. 52 şi urm.); rolul de KoGap-niţ [purificator] va ajunge în mod natural la imitatorii lui greci.
117. O.F.,32(c)şi(d).
118. *Rep.,* 364 E: *prin jertfele şi plăcerile jocului* Empedocle, fr. 143, prescrie spălarea cu apă adunată într-un vas de bronz de la cinci izvoare - care aminteşte „reţeta" oferită de un vorbitor din Menandru (fr. 530, 22 K), *a purifica stropind cu apă de la trei izvoare* şi *catharsis-ul* practicat de şamanii buriaţi cu apă adunată de la trei izvoare (Mikhailovski, *loc. cit.,* 87).
119. Aristoxenos, fr. 26, şi nota lui Wehrli: Iamb, *vit. Pyth.,* 64 şi urm., 110-114, 163 şi urm.; Porf., ***vit.*** *Pyth.,* 33; Boyancă, *Le Culte des Muses,* 100 şi urm., 115 şi urm. Muzica este folosită de şamanii moderni pentru a chema sau goni spirite - este „limbajul spiritelor" (Chadwick, *JRAI,* 66 [1936] 297). Se pare că folosirea ei de către pitagorici provine, cel puţin în parte, de la tradiţia şamanică: cf. £mu5ai [cuvintele magice] prin care se spune că urmaşii traci ai lui Zalmoxis „vindecă sufletul" (Platon, *Charm.,* 156 D - 157 A).
120. Empedocle, fr. 117.
121. Ar., *Ran.,* 1032 (cf. Linforth, 70); Eudoxus *apud* Porf., *vit. Pyth.,* 7. Vegetarianismul este asociat de Euripide (fr. 472) şi de Teofrast *(apud.* Porf., *de abst.,* 2.21) cu cultul misterelor cretane, iar vegetarianul cretan Epimenide a avut, probabil, un rol în răspîndirea lui. Dar cealaltă formă a regulii pitagorice care interzicea doar mînca-tul anumitor animale „sacre", cum ar fi cocoşul alb (n. 95 *supra)* pare să derive din şamanism, deoarece în zilele noastre „animalele, şi în special păsările, care joacă un rol în credinţele şamanice, nu pot fi ucise şi nici brutalizate" (Holmberg, *op.cit.,* 500), deşi o interdicţie generală a mîncatului de carne nu există decît în unele clanuri buriate *(ibid.,* 499).
122. „Tăcerea pitagorică" a rămas proverbială de la Isocrate (11.29) încoace. Imablihos vorbeşte de cinci ani de tăcere completă pentru novici *(vit. Pyth.,* 68, 72), dar aceasta poate fi o exagerare mai tîrzie. Abstinenţa sexuală, Aristoxenos, fr. 39 W., Iamb., *vit. Pyth.,* 132, 209 şi urm.; relaţii sexuale dăunătoare, Diog. Laert., 8.9., Diod., 10.9.3. şi urm., Plut., *Conv. Q* 3.6.3., 654 B. Celibatul nu este o condiţie impusă şamanului siberian, însă după spusele lui Poseidonios celibatul era practicat de unii oameni sfinţi (şamani ?) printre tracii geţi (Strabon, 7.3.3. şi urm.).
123. Hippolytus *(Ref. haer.,* 7.30 = Empedocle B 110) îl acuză pe Marcion de a emula Ka9apnoî [purificările] lui Empedocle atunci cînd încearcă să scape de căsătorie [căci după Empedocle, căsătoria distinge pe cineva şi face multe]. Explicaţia o găsim într-o altă afirmaţie atribuită lui E. *(ibid.,* 7.29 = Emp., B 115), potrivit căreia relaţiile sexuale vin în ajutorul forţei destructive a conflictului. Nu e limpede dacă E. ajunsese chiar să propovăduiască sinuciderea neamului omenesc.
124. Hippodamas *apud.* Iamb., *vit. Pyth.,* 82.
125. Paus., 8.37.5 (= Kern, *Test,* 194).
126. Wilamowitz, *Glaube,* II. 193, 378 şi urm.

127. De pildă de Festugiere,*Rev. Bibi.,* 44 (1935) 372 şi urm. *şiREG,* 49 (1936) 308 şi urm. Pe de altă parte, vechimea mitului este susţinută -nu întotdeauna pe baze foarte solide - de Guthrie (107 şi urm.), Nilsson („Early Orphism", 202) şi Boyance („Remarques sur le salut selon l'Orphisme", *REA,* 42 [1941] 166). Cea mai completă şi mai îngrijită prezentare a mărturiilor este a lui Linforth, *op.cit.,* cap. V. El tinde să fie de acord cu datarea mai timpurie, deşi concluziile lui sînt, în unele privinţe, negative.
128. Pentru semnificaţia probabilă a atribuirii lui Onomacritus, vezi Wilamowitz, *Glaube,* II, 379, n. 1; Boyance, *Culte des Muses,* 19 şi urm.; Linforth, 350 şi urm. Aş fi mai prudent în ceea ce priveşte presupunerile legate de descoperirile din Kabeirionul theban (Guthrie, 123 şi urm.), care ar fi mai impresionante ca mărturii dacă ar conţine ceva care să le lege nemijlocit de titani sau de criTapayudţ [tulburare]. Nici descoperirea ingenioasă a lui S. Reinach *(Rev. Arch.,* 1919, I. 162 şi urm.) a unei

aluzii la mit în una din npopArjuaTa [problemele] aristoteliene „adiţionale" (Didot Aristotel, IV.331.15) nu, ne este de mare ajutor atîta vreme cît data acestei TTpdpXrma [probleme] rămîne nesigură; mărturia lui Athen. 656 AB nu este suficientă pentru a dovedi că TTpd(3Ari|ia [problema] era cunoscută de Philochoros.

129. Vezi An. I, pp. 236 şi urm.; despre relaţia dintre rit şi mit, Nilsson, „Early Orphism", 203 şi urm. Celor care susţin, ca Wilamowitz, că vechea 'OpcptKd *(Orfică)* nu are *nici* o legătură cu Dionysos, nu le rămîne decît să conteste mărturia lui Hdt., 2.81 (sau să o elimine adoptînd interpretarea mai puţin probabilă din punctul de vedere al transcrierii).

130. Vezi *supra,* pp. 39 şi urm.

131. Pindar, fr. 127 B, (133 S.) = Platon, *Meno,* 81 BC. Această interpretare o prezintă Tannery, *Rev. de Phil.,* 23, 126 şi urm. Rose a pledat convingător în favoarea ei în *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray,* 79 şi urm. (cf. şi nota sa din *Harv. Theol. Rev.,* 36 [1943] 247 şi urm.).

132. Platon, *Legi,* 70 IC. Gîndirea este, din păcate, tot atît de eliptică pe cît e de confuză sintaxa; dar toate explicaţiile care presupun că pasajul se referă numai la războiul titanilor cu zeii se lovesc de fraza *aşa-numită străveche generaţie titanică* (sau *ei ajungînd din nou în aceeaşi situaţie,* Schanz), care nu are nici un sens aplicată la titani şi nici (ţinînd seama de udAiv [în vechime]) aplicată la oameni, în afară de cazul în care rasa omenească ar fi izvorît din titani. La obiecţia lui Linforth *(op.cit,* 344) potrivit căreia Platon se referă numai la degeneraţi, pe cînd mitul a făcut din TiTaviKq cpuaiq [generaţia titanică] o permanenţă a *întregii* naturi omeneşti, răspunsul este, desigur, că în timp ce toţi oamenii au o natură de titan, numai degeneraţii „se mîndresc cu ea şi vor să-i întreacă" (ETTISEIKVUCJI implică mîndria de a o avea, iar|iipouji£voiq înseamnă că urmează exemplul strămoşilor lor mitologici).

133. *lbid.,* 854 B; unei persoane chinuite de impulsuri la sacrilegiu trebuie să îi spunem: *O, minunatule, pe tine nu te Urăşte acum spre acest sacrilegiu vreo pornire rea, omenească sau zeiască, ci un tăun înnăscut în tine din vechile şi necuratele nelegiuiri omeneşti,*

de-ai ajuns din nou un criminal. Nedreptăţile sînt de obicei considerate crime comise de strămoşii direcţi (England etc.) sau de însăşi persoana respectivă într-o încarnare anterioară) (Wilamowitz, *Platon,* I. 697). Dar a) dacă ispita se naşte din acţiuni omeneşti din trecut, de ce *nu* e numită *rău omenesc;* b) de ce este un impuls specific la sacrilegiu; c) de ce sînt faptele iniţiale *infame pentru oameni* (cuvinte pe care le luăm, cum e şi firesc, împreună, deoarece ele duc la sfatul din propoziţia următoare ş.a. de a solicita purificarea *de la zei)?* Inevitabil ajung la concluzia (la care a ajuns şi Rathmann pe altă cale, *Quatestt. Pyth.,* 67) că Platon se gîndeşte la titani, ale căror îndemnuri iraţionale continue (oîaTpoţ) îl obsedează pe omul nenorocit în orice clipă (Tr£pi(p£pd|i£vo<;), ispitindu-l să le întreacă sacrilegiul. Cf. Plut., *de esu carn.,* I, 996 C: *căci ceea ce nouă ni separe lipsit de raţiune, confuz şi violent şi-l considerăm daimonic şi nu zeiesc, cei din vechime numeau Titani* (care pare să vină de la Xenocrates); pentru oîcnpoc; [furie] ca rezultat al răului moştenit de om, Olimp., *in Phaed.,* 87.13 şi urm. N (= *O.F.,* 232).

134. Olimp., *in Phaed.,* 84.22 şi urm. o *închisoare (păzită), după cum spune Xenocrates, „de natură titanică" şi o pune în legătură cu Dionysos (=* Xenocrate, fr. 20). Cf. Heinze *ad loc.*; E. Frank, *Platon u.d. sog. Pythagoreer,* 246, şi părerile mai prudente ale lui Linforth, 337 şi urm.

135. Trebuie să admitem o dată cu Linforth că nici unul din scriitorii mai vechi nu identifică explicit divinul din om cu dionisiacul. Putem, însă, arăta că această identificare nu este (cum susţine Linforth, p. 330) invenţia lui Olimpiodoros *(in Phaed.,* 3.2 şi urm.), sau (cum s-ar putea crede), a sursei sale, Porfir (cf. Olimp., *ibid.,* 85.3). a) Apare la Olimpiodors, nu numai „ca un procedeu disperat de-a explica un pasaj confuz din Platon" (Linforth, p. 359), ci şi ca o explicaţie în termeni mitici a conflictului moral şi a mîntuirii omului, *in Phaed.,* 87.1 şi urm. *Alungăm din noi pe Dionysos şi astfel devenim Titani; şi cînd ajungem în această stare, ne împlinim cu stîngăcie din nou ca dionisiaci.* Cînd Linforth spune (p. 300) că legătura dintre aceste idei şi mitul titanic „nu este sugerată de Olimpiodoros, ci este pur şi simplu afirmaţia gratuită a savanţilor moderni", el nu pare să fi luat în seamă acest pasaj; b) Iamblihos spune despre vechii pitagorici, *vit. Pyth.,* 240, se *sfătuiau deseori unul pe altul să nu izgonească zeul dintr-înşii.* Nimeni nu pare să fi observat că el se referă la aceeaşi doctrină ca şi Olimpiodoros (folosirea verbului Siaonăv [a izgoni] este un indiciu sigur). Nu ştim care a fost sursa lui; dar nici chiar Iamblihos nu ar prezenta drept vechi Siacmăv [simbol] pitagoric ceea ce

fusese inventat recent de Porfir. Vechimea adevărată a doctrinei nu poate fi determinată exact, dar probabil că a fost găsită de Porfir, ca şi mitul titanilor, în Xenocrate. în acest caz era imposibil ca Platon să nu o cunoască, însă el avea un motiv serios pentru a nu folosi acest element al mitului: Platon putea identifica impulsurile iraţionale cu titanii, dar identificarea în om a divinului cu dionisiacul era incompatibilă cu filosofia lui raţionalistă.

136. Keith, *Rel. and Phil. ofVeda and Upanishads,* 579.

VI. Raţionalism si reacţie

» > >

în perioada clasică

Marile progrese ale civilizaţiei sînt ■ .' procese care nu fac decît să distrugă societăţile care le găzduiesc.

A.N. Whitehead

în capitolele anterioare am încercat să ilustrez, în interiorul unui domeniu specific de credinţă, acumularea lentă, de-a lungul secolelor, a depunerilor rămase de pe urma diferitelor mişcări religioase succesive care formează ceea ce Gilbert Murray numea, într-o conferinţă publicată recent, „Conglomeratul moştenit"[1]. Metafora geologică este adecvată, căci evoluţia religioasă este un proces geologic: principiul ei este, în general şi cu cîteva excepţii, *aglomerarea* nu substituirea. O nouă structură religioasă înlocuieşte foarte rar complet structura anterioară; fie că cea veche supravieţuieşte ca element al celei noi - un element uneori semi-inconştient şi nemărturisit - fie că cele două convieţuiesc, incompatibile din punct de vedere logic dar acceptate concomitent de indivizi diferiţi sau chiar de unul şi acelaşi individ. Un exemplu pentru primul caz a fost felul în care noţiuni homerice,, precum cea de *ate,* au fost preluate şi transformate de cultura arhaică a vinii. Al doilea caz este ilustrat prin modul în care perioada clasică a moştenit o serie de imagini contradictorii despre „suflet" sau „eu" - cadavrul viu din mormînt, imaginea vagă din Hades, suflul perisabil care se revarsă în aer sau este absorbit în eter, daimonul care este renăscut în alte trupuri. Toate aceste imagini, deşi din perioade diferite şi derivate din modele culturale diferite, au persistat pe fundalul gîndirii secolului al V-lea; una sau mai multe dintre ele, uneori chiar toate, puteau fi luate în serios din moment ce nu exista o Biserică oficială care să decidă care din ele este falsă şi care este adevărată. Asupra acestor probleme nu exista o „concepţie greacă", ci doar o învălşăme ală de răspunsuri contradictorii.

' Acesta era, deci, la sfîrşitul perioadei arhaice, „conglomeratul moştenit", ^inteligibil din punct de vedere istoric, ca reflex al

nevoilor omeneşti schimbătoare de-a lungul multor generaţii succesive dar, din punct de vedere intelectual, o masă de confuzii. Am văzut, în treacăt, cum a încercat Eschil să învingă această confuzie şi să desprindă din ea o semnificaţie morală[2]. Dar în perioada dintre Eschil şi Platon încercarea nu a fost reînnoită. în acea perioadă prăpastia dintre credinţele poporului şi credinţele intelectualilor, care este deja implicită la Homer[3], se adînceşte pînă la o ruptură total^ şi pregăteşte terenul pentru dizolvarea treptată a conglomeratului. Mă voi ocupa în capitolele care urmează cu unele consecinţe ale acestui proces şi cu încercările care au fost făcute pentru a-1 opri.

Procesul în sine nu constituie, în aspectul său general, o parte a subiectului meu. El aparţine istoriei raţionalismului grec, despre care s-a scris destul[4]. Dar merită, poate, să spunem cîteva lucruri în legătură cu el. Unul ar fi că „Aufklărung" sau „luminismul" nu a fost iniţiat de sofişti. Acest lucru trebuie menţionat, fiindcă pentru unii „luminismul" şi mişcarea sofistă sînt unul şi ca atare sînt privite cu aceeaşi dezaprobare sau (mai rar) aprobare. Luminismul este, firește, mult mai vechi decît mişcarea sofistă; rădăcinile sale sînt în Ionia secolului al Vl-lea; el apare la Hecateu, Xenofan şi Heraclit, şi este, continuat de o generaţie mai tîrzie, de

^oamenii de ştiinţă speculativă caAnaxagora şi Democriţ,. Hecateu este primul grec care â recunoscut că mitologia greacă i se părea „caraghioasă"[5] şi a încercat să o facă mai puţin caraghioasă, inventînd explicaţii raţionaliste, în vreme ce contemporanul său, Xenofan, ataca miturile homerice şi hesiodice din punct de vedere moral[6]. Mai importantă pentru scopurile noastre este afirmaţia potrivit căreia (Xenofan nega validitatea prorocirilor (navTiKrj)[7]: dacă este adevărat, înseamnă că el este aproape singurul dintre gînditorii clasici greci care respinge nu numai pseudoştiinţa citirii în semne, dar întregul complex adînc înrădăcinat al ideilor despre inspiraţie cu care ne-am ocupat într-unui din capitolele anterioare. Dar contribuţia lui decisivă a fost descoperirea relativităţii ideilor religioase. „Dacă un bou ar putea picta un tablou, zeul său ar a£ăta ca un bou"[8]; o dată rostite aceste cuvinte, intrarea în declin a credinţei religioase nu mai era decît o problemă de timp. Xenofan era el însuşi un om profund religios; el avea credinţa sa personală într-un zeu „care nu seamănă cu oamenii nici ca înfăţişare, nici ca gîndire"[9]. Dar el era atent să nu confunde credinţa cu cunoaşterea. „Nici un om, spunea el, nu a avut şi nu va avea vreodată cunoştinţe sigure despre zei; chiar dacă, din întîmplare, s-ar izbi de adevărul exact, nu va *şti* să-l recunoască, cu toate că toţi putem avea părerile noastre."[10] Deosebirea aceasta între lucrurile care pot fi cunoscute şi cele ce nu pot fi cunoscute apare

adesea în gîndirea secolului al V-lea[11] şi este, cu siguranţă, unul din meritele ei cele mai de seamă; este baza umilităţii ştiinţifice. Dacă ne întoarcem la fragmentele din îHeraclit, găsim o serie întreagă de atacuri directe la adresa conglomeratului, dintre care unele privesc tipurile de credinţă asupra cărora ne-am oprit în capitolele anterioare. Am observat deja refuzul său de a accepta validitatea experienţei onirice[12]. Heraclit şi-a bătut joc de *cathar*-sis-ul ritual, comparîndu-i pe cei-care purifică sîngele prin sînge cu un om care încearcă sâ-şi cureţe mîinile murdare spălîndu-le în noroi[13]. Aceasta era o lovitură directă la adresa consolării oferite de religie. La fel şi cînd se plînge că „misterele obişnuite" se desfăşurau într-un mod neevlavios, deşi, din păcate, nu ştim exact pe ce se baza această critică sau la ce mistere se referea el[14]. Este probabil că Socrate ar fi aprobat zicala: VEKUEC; Konpiwv EKpAriTOTepoi, „mai bine în bălegar decît în mormînt", dar era o insultă intenţionată la adresa mentalităţii greceşti obişnuite; în cîteva cuvinte întreaga agitaţie în legătură cu ritualurile de înmormîntare care ocupă un loc foarte important atît în tragedia atică cît şi în istoria militară greacă a fost anihilată şi, o dată cu ea, întregul complex de credinţe care se concentrau în jurul cadavrului fantomă[15]. O altă maximă de trei cuvinte i]0o<; dvSpwiiu) Saipwv, „caracterul omului este destinul lui" anihilează, în acelaşi fel, prin implicaţie, mulţimea de credinţe arhaice despre norocul înnăscut şi tentaţia divină[16]. în sfîrşit, Heraclit a avut temeritatea de a ataca ceea ce şi astăzi mai constituie o trăsătură esenţială a religiei populare greceşti - cultul imaginilor; ceea ce, după spusa lui, este ca şi cum ai vorbi cujcasa unuLom în loc să vorbeşti cu cel căruia îi aparţine[17]. Dacă Heraclit ar'fi fost atenian ar fi fost, mai mult ca sigur, arestat pentru blasfemie, cum spune Wilamowitz[18]. "*~ Influenţa acestor pionieri timpurii nu trebuie însă exagerată. Xenofan şi, mai mult decît el, Heraclit dau impresia de a fi personaje izolate chiar şi în Ionia[19] şi a trecut mult timp pînă ce ideile lor au găsit un ecou pe continentul grec. Euripide este primul atenian despre care putem spune, cu certitudine, că l-a citit pe Xenofan[20] şi că a prezentat, pentru prima oară, învăţămintele lui Heraclit publicului atenian[21]. Dar, în vremea lui Euripide, luminismul ajunsese mult mai departe. De la Anaxagora învăţase el probabil să numească soarele „un bulgăr de aur"[22] şi tot acesta îi inspirase satira împotriva prorocilor profesionişti[23]; sofiştii au fost însă cei care l-au determinat pe el şi pe toţi cei din generaţia lui să discute probleme morale fundamentale în termenii opoziţiei dintre *Nomos* şi *Physis,* „Lege" sau „Obicei" sau „Convenţie" şi „Natură". -

Nu îmi propun să spun multe despre această antiteză celebră, ale cărei origini şi ramificaţii au

fost examinate scrupulos într-o carte recentă a unui tînăr specialist elveţian, Felix Heinemann[24]. Cred însă că trebuie să atragem atenţia că gîndirea în termenii acestei opoziţii poate duce la concluzii foarte diferite, în funcţie de semnificaţia atribuită termenilor înşişi. *Nomos* poate să reprezinte „Conglomeratul", conceput ca povara moştenită a datinei iraţionale; mai poate reprezenta o lege arbitrară impusă conştient de unele clase în interesul lor; sau un sistem raţional de legi oficiale, realizare care îi deosebea pe greci de barbari. La fel, *Physis* poate însemna „o lege naturală", nescrisă, necondiţionat validă, opusă particularităţii datinei locale; sau poate însemna „drepturile naturale" ale individului opuse exigenţelor arbitrare ale statului; la rîndul lor, ele se pot transforma - cum se întîmplă întotdeauna atunci cînd se afirmă drepturile fără o recunoaştere corespunzătoare a îndatoririlor - într-un imoralism pur anarhic, „dreptul natural al celui mai puternic" înfăţişat de atenieni în Dialogul Melian şi de Callicles în *Gorgias*. Nu este surprinzător că o antiteză ai cărei termeni sînt atît de ambigui a dus la discuţii contradictorii. Prin ceaţa acestei controverse confuze şi, pentru noi, fragmentare, putem întrezări însă două probleme importante. Una este problema etică, privind sursa şi validitatea obligaţiei morale şi politice. Cealaltă este problema psihologică privind mobilurile comportamentului uman - de ce se comportă oamenii într-un anume fel şi cum pot fi convinşi să se poarte mai bine ? A doua problemă este cea care ne interesează aici.

Despre această problemă prima generaţie de sofişti, şi mai ales Protagora, au avut o concepţie al cărei optimism este patetic, privind retrospectiv, dar inteligibil din punct de vedere istoric. „Virtutea sau Eficienţa *(arete)* se puteau învăţa"; criticîndu-şi tradiţiile, modernizînd *Nomos-ul* creat de strămoşii săi şi elimi-nînd ultimele vestigii de „prostie barbară"[25], omul putea să-şi însuşească o nouă artă de a trăi şi viaţa omenească se putea ridica la noi trepte nevisate pînă atunci. O astfel de speranţă se poate înţelege la oamenii care asistaseră la creşterea rapidă a prosperităţii materiale după războaiele cu perşii şi la înflorirea fără egal a spiritului care le urmase, culminînd în realizările unice ale Atenei lui Pericle. Pentru acea generaţie Vîrsta de Aur nu era un paradis pierdut într-un trecut îndepărtat, aşa cum crezuse Hesiod; pentru ei era în viitor şi încă într-un viitor destul de apropiat. într-o comunitate civilizată, declara Protagora cu vigoare optimistă, cel din urmă cetăţean este un om mai bun decît aşa-zisul nobil sălbatic[26]. Mai bine, de fapt, cincizeci de ani de Europa, decît un ciclu de Cathay. Dar istoria nu le dă mult

răgaz optimiştilor. Dacă Tennyson ar fi trecut prin ultimii cincizeci de ani ai Europei şi-ar fi reconsiderat, cred, preferinţa, iar Protagora, înainte de moartea sa, a avut şi el destule motive să şi-o revizuiască pe a sa. încrederea în inevitabilitatea progresului a fost de şi mai scurtă durată în Atena decît în Anglia[27].

într-un dialog pe care îl consider timpuriu, Platon punea această concepţie protagoreană asupra naturii omeneşti alături de cea socratică. La o primă vedere au multe trăsături comune. Ambele folosesc limbajul tradiţional[28] utilitar: „bun" înseamnă „bun pentru individ" şi nu se deosebeşte de „profitabil" sau „folositor". Amîndoi au un mod de abordare tradiţional[29] intelectualist: consideră, în ciuda opiniei răspîndite din vremea lor, că, dacă un om ştie ce este bine pentru el, va acţiona în conformitate cu aceasta[30]. Fiecare, însă, îşi moderează intelectualismul cu rezerve diferite. Protagora este de părere că *arete* poate fi învăţată, dar nu printr-o disciplină intelectuală: „se prinde" cum prinde un copil limba lui maternă[31]; *arete* se transmite prin ceea ce antropologii numesc „control social" şi nu prin[N]învăţătură exactă. Pentru Socrate, pe de altă parte, *arete* este sau ar trebui să fie *episteme,* o ramură a cunoaşterii ştiinţifice: în acest dialog Platon îl face să vorbească de parcă metoda ei apropriată ar fi calcularea durerilor şi a plăcerilor viitoare şi cred că aşa şi vorbea uneori[32]. Platon îl prezintă însă ca îndoindu-se că *arete* poate fi învăţată şi sînt gata să cred că aşa s-a şi întîmplat[33]. Pentru Socrate *arete* era ceva care pornea dinăuntru în afară; nu era un model comportamental

de însuşit prin deprindere, ci o atitudine mentală consecventă, izvorînd dintr-o înţelegere constantă a naturii şi a semnificaţiei vieţii omeneşti. în consecvenţa ei se asemăna cu ştiinţa[34]; dar cred că am greşi dacă am interpreta această înţelegere ca pur logică - ea implică întreaga fiinţă[35]. Socrate credea, fără îndoială, că „argumentul trebuie urmărit indiferent unde duce"; dar a descoperit că foarte des ducea la noi întrebări şi, de cîte ori a fost nevoie, era gata să urmeze alte repere. Nu trebuie să uităm că lua în serios visele şi oracolele[36] şi că, de obicei, auzea şi asculta de o voce interioară care ştia mai mult decît el (dacă îl putem crede pe Xenofon[37], el o numea foarţ simplu „vocea zeului").

Astfel, nici Protagora şi nici Socrate nu se prea potrivesc cu concepţia obişnuită modernă a „raţionalistului grec". Dar ceea ce ni se pare ciudat este că amîndoi ignoră rolul emoţiei în determinarea comportamentului uman obişnuit şi, ştim de la Platon, că îi mira şi pe contemporanii lor; în această privinţă exista o prăpastie adîncă între intelectuali şi oamenii obişnuiţi. „Cei mai mulţi, spune Socrate, nu văd cunoaşterea ca pe o forţă (îaxupdv), cu atît mai puţin ca pe o forţă dominantă sau conducătoare; ei cred că

omul poate adesea ajunge la cunoaştere fiind stăpînit de altceva: mînie, plăcere sau durere, uneori iubire, foarte adesea teamă; ei îşi închipuie cunoaşterea ca pe un sclav care este îmbrîncit de ici-colo de aceste alte emoţii."[38] Protagora este de acord că aceasta este concepţia comună, dar consideră că nu merită să fie discutată -„omul de rînd spune orice"[39]. Socrate, care o discută, dă o explicaţie prin traducere în termeni intelectuali: proximitatea unei plăceri sau a unei dureri imediate duce la judecăţi false, analoge erorilor de perspectivă vizuală; o aritmetică morală ştiinţifică ar putea să le corecteze[40].

Este puţin probabil că un astfel de raţionament îl impresiona pe omul de rînd. Grecul simţise întotdeauna că trăirea unei pasiuni este ceva misterios şi înspăimîntător, experienţa unei forţe care era în el, pe care nu o mai stăpînea el, ci mai degrabă îl stăpînea. însuşi cuvîntul/ja^os este o dovadă în această privinţă: ca şi echivalentul lui *latinpassio,* înseamnă ceva ce „i se întîmplă" unui Om, un lucru a cărui victimă pasivă devine. Aristotel compară omul posedat de o pasiune cu oamenii adormiţi, nebuni sau beţi; raţiunea lui, ca şi a lor, nu mai funcţionează[41].

Am văzut în capitolele anterioare[42] în ce fel eroii lui Homer şi oamenii perioadei arhaice interpretau o astfel de experienţă în termeni religioşi, ca *ate,* comunicare de *menos,* sau ca activitate directă a unui daimon care foloseşte mintea şi corpul omului ca pe un instrument. Aceasta este concepţia obişnuită a oamenilor simpli: „primitivul sub influenţa unei pasiuni puternice se consideră posedat sau bolnav, ceea ce pentru el este acelaşi lucru"[43]. Acest mod de a gîndi mai dăinuia încă la sfîrşitul secolului al V-lea. Iason, la sfîrşitul *Medeei,* poate explica purtarea nevestei sale doar ca pe o urmare a acţiunii unui *alastor,* daimonul creat de o vină a sîngelui neispăşită. Corul din *Hipolit* crede că Fedra ar fi posedată, şi ea însăşi vorbeşte, la început, de starea ei ca de *ate* a unui daimon[44].

Dar pentru poet, ca şi pentru spectatorii cultivaţi, acest tip de limbaj nu mai are decît forţa simbolismului tradiţional. Lumea aaimonică s-a retras, lăsîndu-l pe om singur cu pasiunile sale. De aceea studiile lui Euripide asupra crimei sînt atît de sfîşietoare: vedem bărbaţi şi femei lipsiţi de apărare, confruntaţi cu misterul răului care nu mai este un lucru străin ce le asaltează raţiunea din exterior, ci face parte din propria lor fiinţă - *r\Qoq* dv8pumu> 8ai(icov. Cu toate că nu mai este supranatural, este la fel de misterios şi de înspăimîntător. Medeea ştie că nu se luptă cu *alastor,* ci cu propriul ei eu iraţional, *thymos*-ui ei, a cărui milă o imploră, ca un sclav cerînd mila unui stăpîn neînduplecat[45]. Dar în zadar: mobilurile acţiunii sînt ascunse în *thymos* şi nici raţiunea,

nici mintea nu pot ajunge la ele. „Ştiu ce faptă urîtă voi face; dar *thymos* este mai puternic decît scopurile mele, *tkymos,* rădăcina celor mai urîte fapte omeneşti."[46] Cu aceste cuvinte iese din scenă; cînd intră din nou, şi-a condamnat copiii la moarte şi pe ea însăşi la o viaţă de

nenoroci pe care le anticipase. Medeea nu are „iluziile perspectivei" ale lui Socrate; nu face nici o greşeală în aritmetica ei morală, la fel cum nu-şi confruntă pasiunea cu un spirit rău. Aceasta este suprema ei trăsătură tragică.

Nu ştiu dacă poetul se gîndea la Socrate cînd a scris *Medeea.* Dar cuvintele celebre pe care i le atribuie *Fedrei* trei ani mai tîrziu au fost considerate[47], pe bună dreptate, ca o respingere conştientă a teoriei socratice. O greşeală, spunea ea, nu depinde de o înţelegere insuficientă „căci mulţi oameni au un discernămînt bun". Nu, ştim şi recunoaştem ceea ce e spre binele nostru, dar nu acţionăm pe baza acestei cunoaşteri; ne blochează un soi de inerţie sau ne lăsăm distraşi de la scopul nostru de „vreo plăcere"[48]. Aceste cuvinte par să conţină un punct de vedere polemic, deoarece depăşesc necesităţile sau sugestiile situaţiei dramatice[49]. Pasajul nu este izolat; neputinţa morală a raţiunii este afirmată de mai multe ori în fragmente din piesele pierdute[50]. Dar, dacă judecăm după fragmentele existente, preocuparea principală a lui Euripide, în opera sa de mai tîrziu, nu este atît neputinţa raţiunii, cît o incertitudine mai mare: dacă există vreun scop raţional în desfăşurarea vieţii omeneşti şi în guvernămîntul lumesc[51]. Această direcţie culminează în *Baccantele,* al cărei subiect religios este, cum a spus un critic recent[52], recunoaşterea unui „dincolo" în afara categoriilor morale, inaccesibil raţiunii noastre. Nu susţin că se poate extrage o filosofie de viaţă consecventă din piese (nici nu trebuie să avem o astfel de pretenţie de la un dramaturg care a scris într-o perioadă de mari îndoieli). Dar, dacă e neapărată nevoie de o etichetă, cred că termenul „iraţionalist", pe care l-am mai menţionat o dată[53], i se potriveşte cel mai bine lui Euripide.

Aceasta nu înseamnă că Euripide a fost un adept al direcţiei extremiste a *Physis-ului* care oferea slăbiciunii omeneşti o acuză_ la modă, declarînd că pasiunile erau „naturale" şi de aceea juste, moralitatea o convenţie, un lanţ de care trebuie să te eliberezi. „Fiţi naturali", spune cauza nedreaptă înJVora; „faceţi-vă de cap, bateţi-vă joc de lume, nu vă fie ruşine de nimic"[54]. Unele personaje din Euripide urmează acest sfat, chiar dacă nu într-un mod atît de nesăbuit. „Aşa a vrut natura", spune o fiică după ce a păcătuit, „şi natura nu respectă nici o regulă; noi, femeile, de aceea am fost făcute"[55]. „Nu am ce face cu sfaturile tale", spune un homosexual, „am şi eu discernămîntul meu, dar mă constrînge natura"[56]. Pînă şi cel mai profund înrădăcinat din tabuurile omeneşti, prohibiţia

incestului, este acceptat cu remarca: „Nu e nimic ruşinos, numai ideea te face să vezi astfel"[57]. Desigur, au existat tineri în cercul lui Euripide care vorbeau aşa (sîntem obişnuiţi cu versiunea lor modernă). Mă îndoiesc, însă, că poetul le împărtăşea părerile. Corurile din piesele sale se străduiesc mereu, din răsputeri, să denunţe, fără prea multă legătură cu situaţia dramatică, unele persoane care „nu respectă legea pentru a-şi satisface impulsurile", al căror scop este eu KaKoupyeTv, „să facă fărădelegi fără să fie pedepsiţi", a căror teorie şi practică este „dincolo de legi", pentru care *aidos* şi *arete* sînt simple cuvinte[58]. Aceste persoane pe care le numeşte sînt, cu siguranţă, adepţii *Physis-ului* sau discipolii lor, politicienii „realişti" pe care îi întîlnim la Tucidide. Euripide reflectă, dacă nu mă înşel, nu numai luminismul, dar şi reacţia împotriva luminismului - în orice caz, el a reacţionat împotriva psihologiei raţionaliste a unora dintre exponenţii săi şi a imoralismului abil al altora. Pentru violenţa reacţiei *publice* există, desigur, alte mărturii. Se presupunea că spectatorii care au văzut *Norii* se bucurau de incendierea Magazinului de gînduri şi că nu le-ar fi păsat dacă Socrate ar fi ars împreună cu el. Dar autorii satirici sînt martori proşti şi, cu oarecare bunăvoinţă, este posibil să credem că *Norii* era doar o formă de tachinărie amicală a lui Aristofan[59]. Se pot trage concluzii mai sigure dintr-o mărturie mai puţin cunoscută. Un fragment al lui Lysias[60] ne prezintă un anume club-restaurant. Acest club are un nume curios şi şocant; membrii săi constituie KaKoSai^ovicrraî [Societate de libertini], o parodie profană a numelui 'Aya0o5ai|ioviaTCU [mici băutori] pe care cluburile respectabile îl adoptau uneori. Dicţionarul Liddel-Scott îl traduce cu: „adoratorii diavolului", acesta fiind sensul literal; dar Lysias are probabil dreptate cînd spune

că scopul clubului era să-şi manifeste dispreţul faţă de supersiţie, provocîndu-i deliberat pe zei, făcînd în mod deliberat cît mai multe lucruri care aduc ghinion, cum ar fi, de pildă, alegerea numelui clubului. Toate acestea păreau inofensive. Dar, după ■cum spune Lysias, pe zei nu i-a prea amuzat: majoritatea membrilor clubului au murit tineri şi singurul supravieţuitor, poetul Kinesias[61], a fost lovit de o boală cronică mai rea decît moartea. Această povestire neînsemnată mi se pare că ilustrează foarte bine două lucruri. Unul este sentimentul eliberării - eliberarea de legi fără sens şi de sentimente iraţionale de vinovăţie - pe care l-au adus sofiştii şi care dădea învăţăturii lor un caracter atrăgător pentru tinerii inteligenţi şi îndrăzneţi. Al doilea este reacţia puternică a cetăţeanului de rînd împotriva unui astfel de raţionalism. Lysias se bazează pe scandalul îngrozitor creat de club pentru a discredita mărturia lui Kinesias într-un proces.

Dar cea mai puternică dovadă pentru reacţia împotriva luminismului sînt persecuţiile intelectualilor pe motive religioase care au avut loc la Atena în ultima treime a secolului al V-lea. în jurul anului 432 î.H.[62] sau cu- un an, doi mai tîrziu, a nu crede în supranatural[63] şi în astronomie[64] era o crimă urmărită judiciar, în următorii treizeci de ani asistăm la o serie de procese de erezie care sînt unice în istoria ateniană. Printre victime se numărau majoritatea gînditorilor progresişti cei mai de seamă din Atena -Anaxagora[6^], Diagora, Socrate, aproape sigur Protagora[66] şi poate Euripide[67]. în toate aceste cazuri, în afară de ultimul, urmăririle judiciare şi-au atins ţinta: Anaxagora a fost amendat şi exilat; Diagora a scăpat fugind din Atena; probabil la fel şi Protagora; Socrate, care ar fi putut face acelaşi lucru sau ar fi putut cere sentinţa de exil, a ales să rămînă şi să bea cucută. Toţi aceştia erau personaje celebre. Nu ştim cîţi alţii, mai obscuri, au suferit pentru crezul lor[68]. Dar dovezile pe care le avem sînt mai mult decît suficiente pentru a demonstra că perioada glorioasă a luminismului grec a fost, ca şi epoca noastră, o perioadă de persecuţie - intelectuali exilaţi, idei interzise, pînă şi (dacă putem crede tradiţia despre Protagora)[69] arderea de cărţi.

Acest aspect îi nedumerea şi îi întrista pe profesorii de secol XK care nu aveau avantajul nostru de a fi familiarizaţi cu un asemenea tip de comportament. îi mira cu atît mai mult cu cît acestea se întâmplaseră la Atena, „şcoala Eladei", „sediul filosofiei" şi, după cîte ştim noi, în nici un alt loc[70]. De aici a apărut tendinţa de a arunca îndoiala asupra mărturiilor de cîte ori a fost posibil; cînd nu a fost posibil, de a explica faptul că adevăratul motiv al persecuţiilor era politic. Pînă la un punct aceasta era, fără îndoială, adevărat, cel puţin în unele cazuri: acuzatorii lui Anaxagora loveau, probabil, cum spune Plutarh, în protectorul său Pericle; iar Sperate ar fi scăpat, poate, de o condamnare dacă nu s-ar fi asociat cu oameni ca Critias sau Alcibiade. Acceptînd toate acestea, rămîne totuşi de explicat de ce, în această perioadă, o acuzare de ireligiozitate era atît de des folosită drept cel mai sigur mijloc de a înăbuşi o voce supărătoare sau un adversar politic. Sîntem obligaţi să admitem existenţa unui bigotism religios iritat în rîndul maselor pe care politicienii îl puteau manipula în interesul lor. A existat şi o cauză a acestei iritări.

Nilsson sugerează[71] că ea a fost stîrnită de profeţii profesionişti care au privit progresul raţionalismului ca pe o ameninţare a prestigiului lor şi chiar a mijlocului lor de trai. Acest lucru este foarte verosimil. Profetul profesionist Diopeithes a fost cel care a propus decretul care a pornit seria de persecuţii. Anaxagora dezvăluise natura adevărată a aşa-numitelor „prevestiri"[72], Socrate

avea „oracolul"[73] său personal care putea foarte bine să fi stîrnit gelozii[74]. Influenţa profeţilor era, totuşi, limitată. Dacă judecăm după glumele continue ale lui Aristofan la adresa lor, nu erau prea iubiţi şi nu li se acorda încredere totală (în afara momentelor de criză)[75]; ca şi

politicienii, ei puteau exploata sentimentul popular existent, dar nu erau în situaţia de a-1 provoca.
Mai importantă, probabil, a fost influenţa isteriei din timpul războiului. Dacă acceptăm faptul că războaiele îşi întind umbra înaintea lor şi lasă, în urma lor, tulburări emoţionale, perioada persecuţiei coincide îndeaproape cu războiul cel mai lung şi cel mai dezastruos din istoria Greciei. Coincidenţa nu este întîmplă-toare. S-a observat că „în vremuri de pericol pentru comunitate, tendinţa de conformism este mult mai puternică; turma se adună grămadă şi devine mai intolerantă decît niciodată faţă de opiniile «excentrice»"[76]. Această observaţie a fost confirmată de ultimele două războaie mondiale, şi putem afirma că nu a fost altfel nici în antichitate. Antichitatea avea un motiv conştient de a insista asurpa conformismului religios în timp de război, pe cînd noi avem numai motive inconştiente. Era destul de riscant şi în vreme de pace să jigtteşti pe zei, îndoindu-te de existenţa lor sau numind soarele un pietroi; în vreme de război, însă, era trădare - echivala cu ajutarea duşmanului. Religia era o responsabilitate colectivă. Zeii nu se mulţumeau să lovească pe individul care îi ofensase; nu spunea Hesiod că cetăţi întregi au avut de suferit de pe urma unui om rău?[77]. Faptul că aceste idei erau foarte vii în minţile populaţiei ateniene este evident din enorma agitaţie isterică provocată de mutilarea hermeşilor[78].
Cred că o parte a explicaţiei o constituie teroarea superstiţioasă bazată pe solidaritatea cetăţii-stat. M-aş bucura să pot crede că este singura explicaţie. Nu ar fi cinstit să nu recunoaştem însă că noul raţionalism aducea cu el atît pericole reale cît şi imaginare pentru ordinea socială. Mulţi renegau, o dată cu conglomeratul moştenit, restrîngerile religioase care înfrînaseră ego-ţ tismul omenesc. Pentru oameni cu principii morale serioase - un ' Protagora sau un Democrit - nu avea nici o importanţă; conştiinţa lor era destul de matură pentru a rămîne dreaptă chiar fără sprijin. Altfel se petreceau lucrurile cu discipolii lor. Pentru ■ ei eliberarea,individului însemna o libertate nelimitată pentru afirmarea propriei lor personalităţi; însemna drepturi fără îndatoriri, doar dacă nu considerăm afirmarea propriei personalităţi ca pe o datorie: „ceea ce părinţii lor numiseră stăpînire de sine, ei numeau o scuză pentru laşitate"[79]. Tucidide punea totul pe seama mentalităţii războinice şi, fără îndoială, aceasta era cauza imediată; Wilamowitz a remarcat, pe bună dreptate, că autorii masacrelor

din Corciră nu trebuiau să înveţe despre transvaluarea valorilor dintr-o serie de conferinţe ale lui Hipias. Noul raţionalism nu i-a făcut pe oameni *capabili* să se poarte ca fiarele - oamenii au fost întotdeauna capabili de aşa ceva. Dar i-a făcut în stare să-şi justifice brutalitatea faţă de ei înşişi, şi aceasta. într-o vreme cînd tentaţiile exterioare de purtare brutală erau deosebit de puternice. Cum a spus cineva în legătură cu propriul nostru secol luminat: rareori a plouat cu copii ca acum şi cu atît de puţină apă pentru îmbăiat[80]. Aici era pericolul imediat, un pericol care apare întotdeauna cînd un conglomerat moştenit începe să se dezintegreze. Cum spune profesorul Murray: „Antropologia pare să demonstreze că, pe de o parte, aceste conglomerate moştenite nu au practic nici o şansă de a fi adevărate sau rezonabile; pe ide altă parte, că nici o societate nu poate exista fără ele şi nu poate suporta o corectare drastică a lor care să nu constituie un pericol social"[81]. Cei care l-au acuzat pe Socrate de coruperea tineretului au avut, cred, o intuiţie vagă a acestui adevăr. Temerile lor nu erau fără motiv; dar, aşa cum fac oamenii care se tem, au lovit cu arma greşit, în omul care nu trebuia lovit.
Luminismul a afectat materialul social şi în alt fel, mai permanent. Cuviniele lui Jacob Burckhardt despre religia secolului al XDX-lea, „raţionalism pentru cîţiva şi magie pentru cei mulţf[1], se potrivesc în general religiei greceşti începînd cu ultimele decenii ale secolului al V-lea. Datorită luminismului şi lipsei educaţiei universale, distanţa dintre credinţa celor puţini şi credinţa celor mulţi a devenit absolută, în detrimentul amîndurora. Platon este aproape ultimul intelectual grec care mai are rădăcini sociale reale; urmaşii lui, cu foarte puţine excepţii, dau

impresia de„a,
j exista în afara societăţii mai degrabă decît în societate. Ei sînt „sapientes" în primul rînd şi, după aceea sau deloc, cetăţeni, iar contactul lor cu realităţile sociale contemporane este corespunzător de şovăitor. Acest fapt este binecunoscut. Ceea ce se observă mai rar este caracterul regresiv al religiei populare în perioada luminismului. Primele semne ale acestui regres au apărut în
' timpul războiului peloponesiac şi s-au datorat, fără îndoială, în parte, războiului. Din cauza solicitărilor pe care le-a generat, oamenii au început să alunece înapoi, depărtîndu-se de realizările prea dificile ale epocii lui Pericle; urzeala a început să se destrame şi prin crăpături şi-au făcut apariţia, ici şi colo, fenomene neplăcut de primitive. Cînd s-a întîmplat astfel, creşterea lor nu a mai putut fi ţinută în frîu. Pe măsură ce intelectualii se retrăgeau mai mult într-o lume a lor, gîndirea oamenilor obişnuiţi rămînea din ce în ce mai lipsită de apărare, deşi trebuie menţionat că de-a lungul mai multor generaţii, poeţii comici au continuat să

facă tot ce le-a stat în putere. Slăbirea legăturilor religiei civice le-a oferit oamenilor libertatea de a-şi alege zei proprii în loc să venereze pur şi simplu, ca şi părinţii lor; rămaşi fără îndrumare, un număr crescînd au recăzut, respirînd uşuraţi, în plăcerile şi confortul primitivului.
Voi termina acest capitol dînd cîteva exemple a ceea ce numesc regres. Am avut deja ocazia să observăm[82] un exemplu - nevoia crescîndă de vindecare magică datorită căreia, în interiorul uneia sau a două generaţii, Asclepios s-a transformat dintr-un erou minor într-un zeu major, iar templul său de la Epidaurus a devenit un loc de pelerinaj la fel de renumit cum este astăzi Lourdes. Faima lui la^Atena (şi poate şi în alte părţi) pare, pe bună dreptate, să dateze de la marea ciumă din 430[83]. Această grea încercare i-a convins pe unii, după cum spune Tucidide, că religia este inutilă[84], deoarece credinţa s-a dovedit a nu fi o protecţie împotriva barililor; pe alţii, însă, i-a determinat să caute o nouă formă de magie, mai bună. Nu s-a putut face nimic pe moment; dar, în 420, în intervalul de linişte, Asclepios a fost instalat în mod solemn la Atena, însoţit sau, mai degrabă, reprezentat de şarpele lui sfînt[85]. Pînă să i se construiască o casă proprie, el s-a bucurat nici mai mult nici mai puţin decît de ospitalitatea poetului Sofocle însuşi - fapt care are legătură cu înţelegerea poeziei lui Sofocle. După cum a observat Wilamowitz[86], nu e de conceput ca Eschil sau Euripide să fi primit în casa lor şarpele sfînt. Dar nimic nu ilustrează mai bine polarizarea gîndirii greceşti din acea perioadă decît faptul că generaţiile care au acordat un loc de cinste reptilei medicale au fost acelea care au asistat la publicarea unora dintre cele mai auster ştiinţifice tratate hipocratice[87].
Un al doilea exemplu de regres este metoda cultelor străine, marea majoritate de tip emoţional, „orgiastic", care s-au înmulţit surprinzător de brusc în timpul războiului peloponesiac[88]. înainte de terminarea războiului, apăruseră la Atena cultul frigienei Cibele, „Mama Muntelui" şi al corespondentului ei trac Bendis; misterele tracofrigianului Sabazius, un fel de Dionysos, sălbatic şi neelenizat şi riturile „Zeilor muritori" asiatici, Atis şi Adonis. Am discutat în altă parte această evoluţie semnificativă[89], aşa că nu voi mai vorbi despre ea aici.
Cam cu o generaţie mai tîrziu, întîlnim o formă mai rudimentară a regresului. Ştim, din mărturiile de primă mînă oferite de „defixiones", că în secolul al IV-lea, la Atena exista multă „magie pentru cei mulţi", în sensul cel mai literal al cuvîntului. Această practică *(defixio* sau *KonăSeoiq)* era un fel de atac magic. Se credea că poţi lega voinţa unui om sau că-i poţi provoca moartea invocînd asupra lui blestemul puterilor subpămîntene; înscriai blestemul

pe un material durabil, o tăbliţă de plumb sau un ciob de vasi pe care îl aşezi de preferinţă într-un mormînt. Au fost găsite sute de astfel de „defixiones" în timpul săpăturilor din multe

părţi ale lumii mediteraneene[90], iar practici similare se mai întîlnesc uneori şi astăzi, atît în Grecia[91] cît şi în alte părţi ale Europei[92]. Pare semnificativ, însă, faptul că cele mai vechi exemple descoperite pînă acum provin din Grecia, majoritatea din Atica; tot astfel, în timp ce există extrem de puţine exemple privitoare la secolul al V-lea, în secolul al IV-lea sînt brusc foarte numeroase[93]. Printre persoanele blestemate în *defixiones* se numără şi personaje publice celebre, ca de pildă Focion şi Demostene[94], ceea ce înseamnă că practica nu se limita numai la sclavi şi străini. Era într-atît de răspîndită în vremea lui Platon, încît acesta a propus o lege împotriva ei[95], ca şi împotriva unei metode asemănătoare de atac magic care consta în maltratarea imaginii de ceară a duşmanului[96].[1] Platon precizează că lumea se temea de aceste agresiuni magice şi recomanda severe pedepse penale împotriva lor (în cazul vrăjitorilor de profesie, pedeapsa cu moartea), nu fiindcă ar fi crezut în magia neagrş ,- în această privinţă pretindea că are vederi largi[97] -, ci fiindcă magia neagră exprima rea-voinţă şi avea efecte psihologice nocive. Nu era nici mania personală a unui moralist bătrîn. Dintr-un fragment din cuvîntarea/mpctfTwa *lui Aristogeiton[38]* putem deduce că, în secolul al IV-lea, au fost făcute chiar încercări pentru a reprima magia prin intermediul unor acţiuni legale drastice. Pe baza acestor mărturii, în comparaţie cu liniştea aproape totală a surselor noastre din secolul al V-lea[99], sînt de părere să conchidem că unul din efectele luminismului a fost să provoace la a doua generaţie[100] o reînviere a magiei. Acest lucru nu este atît de paradoxal precum pare: destrămarea unui alt'conglomerat moştenit nu a fost urmată de o manifestaţie similară în zilele de astăzi ?

Toate simptomele menţionate - reînvierea incubaţiei, gnsţul pentru religia de ţip orgiastic, răspîndirea atacurilor magice -pot fi considerate ca regresive; ele constituiau, într-Un sens, o întoarcere în trecut. în alt sens, însă, erau semne ale unor fenomene viitoare. După cum vom vedea în capitolul final, ele anunţă unele trăsături caracteristice ale lumii greco-romane. Dar înainte să ajungem la acest capitol, să ne oprim la încercarea lui Platon de a stabiliza situaţia.

Note la capitolul VI

1. Gilbert Murray, *Greek Studies,* 66 şi urm.
2. Cap. II, pp. 44 şi urm.
3. Această afirmaţie a fost susţinută foarte convingător, deşi cu unele exagerări, de Pfister, *Religion d. Griechen u. Romer,* Bursian's Jahresbericht, 229 (1930) 219. Cf. cap. II, pp. 47 şi urm.
4. Vezi, mai ales, cartea recentă a lui Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* al cărui scop este să prezinte „înlocuirea treptată a gîndirii mitologice cu gîndirea raţională".
5. Hecateu, fr. 1 Jacoby; cf. Nestle, *op.cit.,* 134 şi urm. Hecateu a dat o interpretare raţională unor personaje înfricoşătoare din mitologie, cum ar fi Cerber (fr. 27), şi poate şi celorlalte din *Hades.* Din sfatul dat concetăţenilor lui de a-şi apropia în scopuri seculare comorile de la oracolul lui Apolo la Branhizii (Hdt. 5.36.3) reiese că el însuşi nu era cîtuşi de puţin superstiţios. Cf. Momigliano, *Atene e Roma,* 12 (1931) 139, şi modul în care Diodor şi Plutarh prezintă acţiunea similară a lui Sulla (Diod., 38/9, fr. 8; Plut., *Sulla* 12).
6. Xenofan, fr. 11 şi 12 Diels.
7. *Cic.,div.,* 1.5.; Aetius, 5.1.1 (Xenofanes, A 52). Cf. explicaţia naturalistă pe care o dă curcubeului (fr. 32), focului din St. Elmo (A 39) ambele fiind considerate semne prevestitoare tradiţionale.
8. Xenofan, fr. 15 (cf. 14 şi 16).
9. Fr. 23. Cf. Jaeger, *Theology,* 42 şi urm. Cum spune Murray *(op.cit.,* 69): „Acest «sau în minte» este un subiect de meditaţie. Ne aminteşte de misticul medieval arab, care spunea că a-1 numi pe Dumnezeu «drept» este o antropomorfizare tot atît de stupidă ca atunci cînd spunem că are barbă". Cf. zeul lui Heraclit pentru care deosebirea omenească între „drept" şi „nedrept" nu are sens, deoarece el percepe totul ca drept (fr. 102 Diels).
10. Fr. 34.
11. Cf. Heraclit, fr. 28; Alcmaion, fr. 1; Hipp., *vet. med.,* 1, Festugiere, *ad loc.*: Gorgias, *El,* 13; Eur., fr. 795.

12. Vezi cap. IV, p. 108.
13. Heraclit, fr. 5. Dacă ne putem baza pe fr. 69, el nu s-a dispensat de tot de termenul *purificare;* dar l-a transpus probabil pe un plan moral şi intelectual.
14. Fr. 14. Referirea anterioară la cei inspiraţi de un delir frenetic şi bacante sugerează că se gîndea, în special, la misterele dionisiace (şi nu „orfice"); dar în forma în care ni s-a transmis, condamnarea lui nu pare să se limiteze doar la acestea. Nu putem fi siguri dacă intenţia lui era să condamne misterele în sine sau numai metodele lor, deşi este limpede din compania în care apar la el \i6ojai [iniţiaţii! că nu se bucurau de simpatia lui. Fr. 15 nu aruncă nici o lumină asupra problemei, chiar dacă am fi siguri de sensul lui: (paAAiKd [serbările] lui Priap nu erau pucrrfjpiov [mister]. Consider mult discutata identificare a lui Dionysos cu Hades, în acest fragment, un paradox heraclitan, nu o „doctrină a misterului orfic" şi înclin să fiu de acord cu cei care o privesc ca pe o condamnare a

serbărilor lui Priap şi nu ca o scuză pentru ele (viaţa simţurilor este moartea sufletului, cf. fr. 77, 117, şi Diels, *Herakieitos,* 20).
15. Fr. 96. Cf. Platon, *Fedon,* 115 C; şi despre sentimentele atacate, cap. V, pp. 124 şi urm.
16. Fr. 119; cf. cap. II, p. 46. Fr. 106 atacă, în acelaşi fel, superstiţia privitoare la zilele „faste" şi „nefaste".
17. Fr. 5. Despre cultul modern al icoanelor (statuile fiind interzise), vezi B. Schmidt, *Volksleben,* 49 şi urm.
18. *Glaube,* II. 209. Semnificaţia lui Heraclit ca *Aufklărer* (deschizător de drumuri) este, pe bună dreptate, subliniată de Gigon, *Unter-suchemgen zu Heraklit,* 131 şi urm. şi de Nestle, *op.cit,* 98 şi urm. (în ciuda unei interpretări discutabile a fr. 15).
19. Cf. Xenofanes, fr. 8; Heraclit, fr. 1, 57, 104 etc.
20. Asemănarea dintre Eur., fr. 282 şi Xenofanes fr. 2 a fost remarcată de Athenaios şi este prea frapantă pentru a fi accidentală; cf. Eur., *Her.* 1341-1346 cu Xenofanes A 32 şi B 11, 12. Pe de altă parte, asemănarea dintre Esch., *Rug.,* 100-104 şi Xenofanes B 25-26, deşi interesantă, nu este specifică încît să ne îngăduie să stabilim că Eschil îl citise sau îl auzise pe ionian.
21. Diog. Laert., 2.22. Critica ritualului iraţional la Heraclit are ecouri şi la Euripide (Nestle, *Euripides,* 50, 118); nu sînt însă, neapărat, împrumuturi directe (Gigon, *op.cit.,* 141). Euripide era un cunoscut colecţionar de cărţi (Athen., 3 A; cf. Eur., fr. 369 despre plăcerea de a citi şi Ar., *Ran.,* 943).
22. Eur., fr. 783.
23. Cf. P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son theâtre,* 96 şi urm.; L. Radermacher, *Ph. Mus.,* 53 (1898) 501 şi urm.
24. F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945). Pentru o bibliografie a studiilor anterioare, v. W.C. Greene, *Moira,* ap. 31.
25. Cf. Hdt., 1.60.3.: *Neamul grecesc a fost separat de străvechiul neam barbar, fiind mai priceput şi mai degrabă lipsit de prostie.*
26. Platon, *Prot.,* 327 CF.
27. Un semn al declinului încrederii este tonul schimbat al sofistului cunoscut sub numele de „Anonymus Iamblichi" *(Vorsokr.*[5]*,* 89), care împărtăşea credinţa lui Protagora în *vâ\ioq* şi care a fost, poate, elevul lui. Scriind (după cum se poate deduce) în ultimii ani ai războiului peloponesiac, vorbeşte cu tonul descurajat al unuia care a văzut întreaga ordine morală şi socială prăbuşindu-se în jurul lui.
28. Despre „caracterul tradiţional al identificării «binelui» cu «utilul»", vezi Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* 131 şi urm. Desprelutilita-rismul socratic cf. Xen., *Mem.,* 3.9.4. etc.
29. Cf. cap. I, p. 25. Atîta vreme cît âpETii era concepută într-un mod pozitiv ca eficacitate, „a fi bun la", se considera, firește, că depinde de priceperea de care dai dovadă în a face ceva. Dar prin secolul al V-lea masele (judecind dupăProtf., 352 B şi *Gorg.*, 491 D) erau mai degrabă conştiente de aspectul negativ al cuvîntului dpeTrj înţeles ca o stavilă a pasiunii, în care factorul intelectual este mai puţin evident.
30. Platon, *Prot,* 352 A-F.
31. *Ibid.,* 327 E. Este o comparaţie de secolul V, folosită probabil de personajul istoric Protagora, de vreme ce apare în acelaşi context la

Euripide, *Rug.,* 913 şi urm. în general înclin să cred, ca şi Taylor, Wilamowitz şi Nestle, că discursul lui Protagora (320 C - 328 D) poate fi considerat o reproducere fidelă a opiniilor avute în realitate de Protagora, dar în nici un caz un rezumat sau un extras al uneia din lucrările sale.
32. Cf. R. Hackforth, „Hedonism in Plato's Protagoras" CQ, 22 (1928) 39 şi urm., la ale cărui argumente este foarte greu de replicat.
33. *Prot.,* 319 A - 320 C. Este adesea numit „doar ironic" pentru a elimina diferenţa dintre scepticul Socrate din acest dialog şi cel din *Gorgias,* care descoperise ce înseamnă un adevărat om de stat. Dar această interpretare distruge sensul paradoxului cu care sfîrşeşte dialogul. Desigur, Platon a simţit că învăţătura maestrului său era, în această privinţă, realmente inconsecventă sau, în orice caz, obscură şi că trebuia clarificată. în *Gorgias* a clarificat-o, dar făcînd astfel a ieşit din limitele istorice ale socratismului.
34. Implicaţia reciprocă a virtuţilor se numără printre puţinele doctrine pozitive pe care le putem atribui fără rezervă personajului istoric Socrate.
35. Cf. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative chez Platon,* 68 şi urm.; Jaeger, *Paideia,* II, 65 şi urm.
36. Platon, *Apoi.,* 33 C : *mie acest lucru mi se pare că e stabilit să se facă sub influenţa zeului şi prin oracole şi vise.* Despre vise cf. şi *Crito,* 44 *A, Fedon,* 60 E; despre oracole, *Apoi.,* 21B, Xen., *Mem.,* 1.4.15 (unde Socrate crede şi el în T£p<rra [miracole]), *Anab.,* 3.1.5. Dar Socrate şi-a prevenit cititorii să nu trateze |iavTiKrj [arta de a prezice] ca pe un substitut pentru „a număra, a măsura şi a cîntări" *(Mem.,* 1.1.9); era un supliment şi (ca în cazul oracolului lui Chairephon) un stimulent al gîndirii raţionale şi nu un surogat.
37. Xen., *Apoi.,* 12, *mi se pare (că aud) vocea zeului,* f. *Mem.,* 4.8.6; Platon *(?),Alc.,I,* 124 C.
38. Platon, *Prot,* 352 BC.
39. *Ibid.,* 353 A.
40. *Ibid.,* 356 C - 367 C.
41. Aristotel, *E.N.,* 1147^{a} 11 şi urm.
42. Cap. I, pp. 16 şi urm.; cap. II, pp. 43 şi urm.
43. Combarieu, *La Musique et la magie* (Etudes de philologie musicale, III [Paris, 1909], 66 şi urm. citat de Boyance, *Culte des Muses,* 108). Platon vorbeşte despre animalele supuse dorinţelor sexuale *ca fiind bolnave (Symp.,* 207 A); şi despre foame, sete şi dorinţa sexuală *ca trei boli (Legi,* 782 E - 783 A).
44. Eur., *Med.,* 1333; *Hip.,* şi urm., 240. Andre Rivier în originalul şi interesantul său *Essai sur le tragique d'Euripide* (Lausanne, 1944) este de părere că trebuie să luăm în serios aceste opinii; Medeea este posedată de un demon în sensul *literal* (p. 44) şi o mînă supranaturală toarnă otravă în sufletul Fedrei. Dar nu pot fi de acord, cel puţin în ceea ce o priveşte pe Medeea. Ea, care are o înţelegere mai adîncă a lucrurilor decît convenţionalul Iason, nu foloseşte limbajul religios (de comparat cu Clitemnestra lui Eschil, *Agam.* 1433, 1475 şi urm., 1497 şi urm.). Şi Fedra cînd este obligată să îşi accepte situaţia, o analizează în termeni pur umani (despre semnificaţia

Afroditei, vezi „Euripide the Irrationalist", *CR* 43 [1929]). Decisivă pentru atitudinea poetului este *Troienele,* în care Elena învinuieşte factorul divin pentru purtarea ei (940 şi urm., 948 şi urm.) şi este zdrobită de replica Hecubei: *să nu învinuieşti pe zei cînd tu singură ţi-ai făcut răul.*
45. *Med.,* 1056 şi urm. Cf. Heraclit, fr. 85. *E greu să lupţi împotriva inimii, căci tot ce doreşti se cumpără cu preţul sufletului* (trad. Adelina Piatkovski, *Filosofia greacă pînă la Platon,* voi. I, partea a Ii-a, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979).
46. *Ibid.,* 1078-1080. Wilamowitz omite 1080, care, din punctul de vedere al unui regizor modern, reduce efectul „cortinei". Dar este în spiritul lui Euripide să o facă pe Medeea să-şi generalizeze autoanaliza, ca şi Fedra. Cazul meu, pare ea să sugereze, nu este unic; există un război civil în fiecare om. Aceste rînduri au devenit, de fapt, un exemplu antologic pentru conflictul interior (vezi *infra,* cap. VIII, n. 16).
47. Wilamowitz, *Einleitung in d. gr. Tragodie,* 25, n. 44; Decharme, *Euripide et l'esprit de son theâtre,* 46 şi urm.; şi, în special, Snell, *Philologus,* 97 (1948) 125 şi urm. Am multe îndoieli în legătură cu presupunerea lui Wilamowitz *(loc. cit.)* şi a altora, *ckProt.,* 352 B şi urm. este „replica" lui Platon (sau Socrate) la *Fedra.* De ce să considere Platon necesar să dea o replică unei remarci

accidentale scrise în urmă cu mai mult de treizeci de ani ? în cazul în care a făcut-o sau a ştiut că Socrate a făcut-o, de ce să nu-l fi citat pe Euripide cu numele său, cum face în alte părţi? (Fedra nu poate să-l citeze pe Socrate cu numele său, dar Socrate poate să o citeze pe Fedra.) Mi se pare firesc să presupun că „cei mulţi" din *Prot.,* 352 B înseamnă pur şi simplu „cei mulţi"; omul obişnuit, din Grecia sau din alte părţi, nu a ignorat niciodată puterea pasiunilor şi în acest pasaj nu i se atribuie nici o subtilitate.

48. *Hip.,* 375 şi urm.

49. Pentru o încercare de a stabili un raport între acest pasaj, situaţia dramatică şi psihologia Fedrei, vezi *CR* 39 (1925) 102 şi urm. Dar cf. Snell, *Philologus, loc. cit,* 127 şi urm., cu care înclin să fiu de acord.

50. Cf. fr. 572, 840, 841 şi discursul lui Pasiphe în propria-i apărare *(Beri. Kl. Texte,* II. 73 = Page, *Gk. Lit. Papyri,* 174). în ultimele două este folosit limbajul religios.

51. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog u. Selbsgesprăch,* 250 şi urm.: „tragedia resemnării" înlocuieşte „tragedia Trd0oţ [pasiunii]"!- Presupun însă că *Chrysipos,* deşi o piesă tîrzie (produsă o dată *cuPhoemissae),* era o tragedie a *vâQoc,* [pasiunii]; a devenit, ca şi *Medeea,* un exemplu tipic al conflictului dintre raţiune şi pasiune (v. Nauck despre fr. 841) şi susţine cu noi elemente afirmaţia despre iraţionalitatea umană.

52. Rivier, *op.cit.,* 96 şi urm. Cf. ediţia mea a piesei, pp. XI şi urm.

53. *CR,* 43 (1929) 97 şi urm.

54. Ar., *Nub.,* 1078.

55. Citat de Menandru, *Epitrep.,* 756 şi urm. Koerte, în *Auge* (o parte era cunoscută dinainte, fr. 920 Nauck).

56. *Chrysipos,* fr. 840.

57. *Aeolus,* fr. 19. Sofistul Hippias susţine că prohibiţia incestului este convenţională şi nu „sădită de zei" sau instinctivă, din moment ce nu era respectată pretutindeni (Xen., *Mem.* 4.4.20). Dar versul lui Euripide a provocat scandal: el arăta unde poate duce relativismul etic nelimitat. Cf. parodia lui Aristofan *(Ran.,* 1475); curtezanele s-au folosit de el împotriva autorului (Machon *apud* Athen., 582 CD); şi povestirile de mai tîrziu care îl determină pe Antistene sau pe Platon să-i dea o replică (Plut., *aud. poet.,* 12, 33 c, Serenus *apud* Stob., 3.5.36 H.).

58. *Hero,* 778, *Or.,* 823, *Ba,* 890 şi urm.; *I.A.,* 1089 şi urm. Cf. Murray, *Euripides and His Age,* 194 şi Stier, „Nomos Basileus", *Philol.,* 83 (1928), 251.

59. Cf. Murray, *Aristophanes,* 94 şi urm. şi, mai recent, Wolfgang Schmid, *Philol.,* 97 (1948) 224 şi urm. Nu pot fi la fel de sigur ca şi ei asupra acestui punct.

60. Lysias, fr. 73 Th. (53 Scheibe), *apud* Athen., 551 E.

61. Cunoscut ca ţintă favorită a satirei lui Aristofan *(Aves* 1372-1409 şi în alte părţi). El a fost acuzat de profanarea sanctuarului lui Hecate (I Ar., *Ran.,* 366) ceea ce ar fi exact în spiritul clubului, *ofrandele aduse Hecatei* fiind focare ale superstiţiei populare (cf. Nilsson, *Gesch.,* I. 685 şi urm.). Platon îl citează ca exemplu tipic de poet care scrie pe placul mulţimii fără să se preocupe de binele ei *(Gorg.,* 501 E).

62. Aceasta este data decretului lui Diopeithes, pe care o stabileşte Diod., 12.38 şi urm. şi Plut., *Per.,* 32. Adcock., *CAH,* V. 478 înclină spre anul 430, făcînd legătura cu „emoţiile stîrnite de molimă, semn vizibil al mîniei cereşti"; s-ar putea sa aibă dreptate.

63. *A nesocoti cele zeieşti* (Plut., *Per.,* 32). Despre semnificaţia acestei expresii, vezi R. Hackforth, *Composition of Plato's Apology,* 60 şi urm. şi J. Tate, *CR,* 50 (1936) 3 şi urm., 51 (1937) 3 şi urm. *ăoefîzia* în sensul de sacrilegiu a fost întotdeauna privit ca ofensă; noutatea o constituia prohibiţia neglijării cultului sau a învăţăturilor anti-religioase. Nilsson, care susţine cu tărie un fals: „La Atena domnea o libertate absolută de gîndire şi exprimare" *(Greek Piety,* 79) încearcă să limiteze sfera urmăririlor judiciare la ofense împotriva cultului. Tradiţia, însă, consideră în mod unanim că procesul intentat lui Anaxagora şi Protagora era o consecinţă a concepţiilor lor teoretice, nu a acţiunilor lor. O societate care interzicea celui dintîi să descrie soarele ca pe un obiect material şi celui de-al doilea să-şi exprime incertitudinea în legătură cu existenţa zeilor *nu* ar fi îngăduit în mod cert „libertate absolută de gîndire".

64. *A învăţa despre fenomenele celeste (Plut., ibid.).* Aceasta era, probabil, la adresa lui Anaxagora,

dar atitudinea dezaprobatoare faţă de *meteorologie* era răspîndită; ea era considerată stupidă şi arogantă (Gorg., *Hei.,* 13, Hipp., *vet. med.,* 1, Platon, *Rep.,* 488 E etc), mai
' mult, periculoasă pentru religie (Eur., fr. 913, Platon, *Apoi.,* 19 B, Plut., *Nicias,* 23) şi se asocia în mentalitatea populară cu sofiştii (Eupolis, fr. 146, Ar., *Nub.,* 360, Platon, *Pol.,* 299 B). Cf. Capelle, *Philol.,* 71 (1912) 414 şi urm.
65. Taylor stabileşte data procesului lui Anaxagora la 450 (C 11 [1917] 81 şi urm.), ceea ce ar însemna că luminismul atenian şi reacţia

împotriva lui încep mult mai tîrziu decît reiese din restul mărturiilor. Argumentele lui au fost combătute de E. Derenne, *Les Proces d'impiâtâ,* 30 şi urm. şi J.S. Morison, *CR* 35 (1941) 5, n. 2.
66. Barnet *(Thales to Platon,* 112) şi alţii după el, consideră că tradiţia pretutindeni atestată a procesului lui Protagora este neistorică, din cauza lui Platon, *Meno* 91 E. Dar Platon vorbeşte de reputaţia internaţională a lui Protagora ca *învăţător,* care nu ar fi fost diminuată de o prigoană atenianâ a ereziilor; el nu a fost acuzat de coruperea tineretului, ci de ateism. Procesul nu putea avea lor atît de tîrziu, la 411, dar tradiţia nu spune că ar fi avut loc atunci (cf. Derenne, *op.cit.,* 51 şi urm.).
67. Satyros, *vit. Eur.,* fr. 39, col. X (Arnim., *Suppl. Eur.,* 6). Cf. Bary, *CAH,* V. 383 şi urm.
68. E incorect să presupunem că nu au fost urmăriri judiciare în afara celor de care am auzit noi. Savanţii nu au acordat destulă atenţie la spusele lui Protagora în Platon *(Prot.,* 316 C - 317 B) despre riscurile profesiunii de sofist, care îi expune la „mari gelozii şi alte forme de rea-voinţă şi conspiraţie, astfel încît majoritatea sînt obligaţi să-şi desfăşoare activitatea pe ascuns". El însuşi are relaţii care îi asigură protecţia (prietenia cu Pericle ?) şi care l-au ferit de primejdii pînă acum.
69. Diog. Laert., 9.52, Cic, *nat. deor.,* 1.63 etc. Despre primejdiile cititului cf. Aristofan, fr. 490 *cape acest bărbat l-a distrus papirusul sau Prodicos filosoful sau vorbăria celor flecari.*
70. Poate un accident datorită informaţiei noastre defectuoase. Dacă nu, faptul pare să contrazică afirmaţia pe care Platon o atribuie lui Socrate *(Gorg.,* 461 E) şi anume că la Atena, libertatea cuvîntului este mai mare decît în restul Greciei (data dramatică a acestor cuvinte este *după* decretul lui Diopeithes). Trebuie menţionat că Lampsacos i-a făcut lui Anaxagora onoarea unor funeralii publice după ce Atena îl expulzase (Alcidamas, *apud* Ar., *Ret.,* 1398[b] 15).
71. Nilsson, *Greek Popular Religion,* 133 şi urm.
72. Plut., *Pericles,* 6.
73. Platon, *Apoi.,* 40 A.: *arta mea obişnuită de a prezice sau a daimonului.*
74. Xen., *Apoi.,* 14. *Judecătorii protestară, unii din ei necrezînd în ce li se spunea, alţii fiind invidioşi, dacă şi ei se refereau la zeii cei puternici.* în ciuda ingenioaselor argumente contrare ale lui Taylor *(Varia Socratica,* 10 şi urm.), cred că este imposibil de separat acuzaţia de a fi introdus xaivct Sai^dvia [daimoni noi] de 5aijidviov [divin], de care o leagă atît Platon cît şi Xenofon. Of. A.S. Ferguson, C 7 (1913) 157 şi urm.; H. Gomperz, *NJbb,* 1924, 141 şi urm.; R. Hackforth, *Composition ofPlato's Apology,* 68 şi urm.
75. Cf. Tucidide, 5.103.2, cînd lucrurile merg prost, masele se *opresc la speranţele obscure date prin oracole şi preziceri.* De comparat cu Platon, *Euthyphron* 3 C: *ori de cîte ori le spun în Adunarea Poporului ceva despre cele divine şi le prevestesc viitorul, lumea îşi bate joc de mine de parcă n-aş fi în toate minţile.*
76. R. CrawBhay-Willianis, *The Comforts of Unreason,* 28.
77. Hesiod.Sr^a, 240; cf. Platon.Legi, 910 B. şi cap. II, n. 43. Atitudinea lui Lysias este revelatoare (30.18). „De la strămoşii noştri care au

îndeplinit sacrificiile prescrise am moştenit cetatea cea mai mare şi prosperă din Grecia; firepte, trebuie să împlinim aceleaşi rituri ca şi ei, măcar de dragul belşugului la care au dus." Această concepţie pragmatică a religiei a fost probabil foarte răspîndită.
78. Tuc, 6.27 şi urm., 60. Fireşte că Tucidide pune accentul pe aspectul politic al problemei şi este imposibil să nu ne gîndim, cînd citim 6.60, la „epurările" politice şi la „vînătorile de vrăjitoare" ale vremurilor noastre. Dar rădăcina surescitării populare era 5£iai8ai|iovia [superstiţia] ; actul era luarea *auspiciilor la plecarea unui vas* (6.27.3).
79. Tuc, 3.82.4.
80. Nigel Balchin, *Lord, I was afraid,* 295.

81. Gilbert Murray, *Greek Studies,* 67. Cf. afirmaţia lui Frazer că „societatea a fost construită şi cimentată în mare măsură pe o fundaţie religioasă; este imposibil de a desface cimentul şi de a clătina fundaţia fără a pune în pericol suprastructura" *(The Beliefin Immor-tality,* I. 4). Experienţa altor culturi străvechi pare să confirme că există o legătură cauzală între declinul unei tradiţii religioase şi creşterea nelimitată a politicii puterii; de pildă cea chineză, în care pozitivismul secular al şcolii Fa Hia a avut un corespondent practic în militarismul riguros al Imperiului Ts'in.
82. Cap. IV, pp. 102 şi urm.
83. Vezi Kern, *Rel. der Griechen,* II. 312 şi W.S. Ferguson, „The Attic Orgeones", *Harv. Theol. Rev.* 37 (1944), 89, n. 26. Din acelaşi motiv a fost adus la Roma cultul lui Asclepios în 293 î.H. A fost, cum spune Nock, „o religie a stării de necesitate" *{CPh* 45 [1950] 48). Prima referire existentă la incubaţia într-un templu al lui Asclepios apare în *Viespile,* scrisă la cîţiva ani după încetarea molimei.
84. Tuc. 2.53.4.*: judecind în condiţii egale şi respectul şi lipsa de respect, astfel încît să considere la fel pe cei pierduţi.*
85. *IG* II 2, 4960. Pentru detalii, vezi Ferguson, *loc. cit.,* 88 şi urm.
86. *Glaube,* II. 233. Interpretarea cea mai probabilă a mărturiilor este că Asclepios a apărut într-un vis sau într-o viziune (Plutarh, *non posse suaviter* 22, 1103 B) şi a spus „Aduceţi-mă de la Epidaur", după care l-au adus, *reprezentat ca un şarpe,* întocmai ca sicionienii în situaţia descrisă de Pausanias (2.10.3; cf. 3.23.7).
87. De exemplu *de ventere medicina* a cărui dată Festugiere o stabileşte la cea 440-420, *de aeribus, acquis, locis* (considerată de Wilamowitz şi alţii anterioară anului 430); *de morbo sacro* (probabil ceva mai tîrziu, cf. Heinemann, *Nomos u. Physis,* 170 şi urm.). De asemenea, apariţia primei „cărţi de vise" (cap. IV, p. 109) este contemporană cu prima încercare de a explica visele într-un mod naturalist; şi aici există polarizare.
88. Cel de-al doilea război punic a produs efecte similare la Roma (cf. Titus Livius, 25.1 şi J.J. Tierney, *Proc. R.I.A.,* 51 [1947] 94).
89. Harv. Theol. Rev., 33 (1940) 171 şi urm. Vezi Nilsson, *Gesch.,* I. 782 şi urm., şi importantul articol al lui Ferguson *(supra,* n. 83), o prezentare a naturalizării culturilor trace şi frigiene la Atena şi a răspîndirii lor printre cetăţenii atenieni. Data stabilirii cultului public al lui Bendis a fost fixată, cum arată Ferguson *(Hesperia,* supl. 8 [1949] 131 şi urm.), în anul ciumei, 430-429.

90. Peste 300 de exemple au fost adunate şi studiate de A. Audollent, *Defixionum tabellae* (1904), iar de atunci au mai fost găsite şi altele. O listă suplimentară cu exemple din Europa centrală şi de Nord o dă Preisendanz, *Arch. f. Rel.* 11 (1933).
91. Lawson, *Mod. Greek Folklore,* 16 şi urm.
92. Vezi Globus, 79 (1901) şi urm. Audollent, *op.cit.,* CXXV şi urm., dă şi el un număr de exemple, inclusiv cazul „unui gentilom bogat şi cultivat" din Nonnandia care, cînd cererea lui în căsătorie a fost respinsă, a străpuns cu acul fotografia iubitei sale în locul frunţii, adăugind inscripţia „Fii blestemată!". Această anecdotă demonstrează rădăcinile psihologice simple ale acestui tip de magie. Guthrie citează un exemplu interesant din Ţara Galilor din secolul al XIX-lea *(The Greeks and Their Gods,* 273).
93. Exemplele atice cunoscute înainte de 1897 (peste 200 la număr) au fost editate separat de R. Wänsch, *IG* III. 3, Anexa. *Defixiones* atice adiţionale au fost publicate de Ziebarth, *Gott. Nachr.,* 1899, 105 şi urm., şi *Beri. Sitzb.,* 1934, 1022 şi urm., iar altele au fost găsite în cimitirul Kerameikos (W. Peek, *Kerameikos,* III, 89 şi urm.) şi în Agora. Printre acestea numai două (Kerameikos 3 şi 6) pot fi datate cu certitudine ca aparţinînd secolului al V-lea sau unei perioade anterioare; pe de altă parte, un număr destul de mare sînt legate de persoane care aparţin secolului IV, iar altele par să aparţină, după ortografie şi stilul caracterelor, aceluiaşi secol (R. Wilhelm, *Ost. Jahreshefte* 7 [1904] 105 şi urm.).
94. Wänsch, nr. 24, Ziebarth, *Gott. Nachr.,* 1899, nr. 2. *Beri. Sitzb.,* 1934, nr. 1 B.
95. Platon, *Legile,* 933 A-E. Se referă la KcrraSeaiaoi [lanţurile] şi în *Rep.,* 364 C executate de dyupTcn Kaî |idvT£iq [cerşetori şi ghicitori] pentru clienţii lor şi în *Legi,* 909 B la necromanţia practicată de aceeaşi categorie umană. Vrăjitoarea Theoris (n. 98 *infra)* pretindea că are un soi de statut religios: Harpocratia s.v. o numeşte |idvTi<; [prezicătoare]. Plutarh, *Bem.,* 14, iepeia [o preoteasă]. Nu exista deci o linie riguroasă de demarcaţie între superstiţie şi „religie". De fapt, zeii invocaţi în *acţiunile de înlănţuire* mai vechi atice sînt zeităţile htoniene ale credinţei greceşti obişnuite, mai ales Hermes şi Persefona. Trebuie menţionat că începuseră să fie folosite formulele lipsite de sens *(literele din Efes)* caracteristice magiei de mai tîrziu, cum reiese din Anaxilas, fr. 18 Kock şi cu mai

multă certitudine din Menandru, fr. 371. '
96. *Legi,* 933 B: *imaginile din ceară aşezate la uşi, fie la răscruci, fie făcute în amintirea părinţilor.* După cîte ştiu, cea mai timpurie referire existentă la această tehnică este o inscripţie din prima parte a secolului al IV-lea, din Cirene, unde se spune că *imaginile din ceară* au fost folosite public şi fac parte din validarea unui jurămînt de pe vremea întemeierii cetăţii Cirene (Nock, *Arch. f. Rel.,* 24 [1926] 172). Imaginile din ceară au dispărut, bineînţeles; dar figurine din materiale mai durabile cu mîinile legate la spate (o *legătură* literală) sau cu alte semne de atac magic au fost găsite destul de frecvent; cel puţin două dintre ele în Atica: v. lista lui C. Dugas *(Bull. Corr. Hell.* 30 [1915] 413).

97. *Legi,* 933 A: *Dar acestea toate nu e uşor să ajungi să le cunoşti vreodată, şi nici dacă cineva le cunoaşte nu poate să-i convingă pe ceilalţi.* A doua parte a propoziţiei sugerează poate un grad mai mare de scepticism decît e dispus Platon să exprime, iar tonul din *Rep.,* 364 c (ca şi din *Legi,* 909 B) este definitiv sceptic.
98. [Dem.] 25.79 şi urm., cazul unei cpappaKii; [vrăjitoare] din Lemnos, numită Theoris, care a fost condamnată la moarte, la Atena, „cu întreaga ei familie", pe baza unei informaţii a servitoarei sale. Că această (papnaxig [vrăjitoare] nu era doar o otrăvitoare apare din referirile din aceeaşi propoziţie la leacuri şi cuvinte magice (şi cf. Ar., *Nub.,* 749 şi urm.). Conform spuselor lui Philochoros, *apud* Harpocration, s.v. 0£u>pi<; [Theoris] acuzaţia era de *âaifieia* [impietate] şi probabil că aşa a şi fost: distrugerea sălbatică a întregii familii implica o pîngărire a întregii comunităţi. Plutarh (care dă o altă versiune a acuzării) spune, *Dem.* 14, că acuzatorul a fost Demostene - el însuşi, după cum am văzut, fiind de mai multe ori supus unor atacuri magice.
99. în afară de mitologie, există surprinzător de puţine referiri directe în literatura atică a secolului al V-lea la magia *agresivă,* în afara elixirelor de dragoste *(Em.,Hip.,* 509 şi urm., Antifon, 1,9 etc.) şi emuSi^ [cuvintele magice] ale lui 'Opcpeox; [Orfeu], Eur., *Cicl.,* 646. Autorul lui *morb. sacr.* vorbeşte despre persoane aşa-zis TT£(papnaK£u|i£vouc; [în mrejele unei vrăji] (VI. 362 L.); Ar., *Thesm.,* 534 înseamnă probabil acelaşi lucru. Altfel, termenul cel mai apropiat ar fi dvaAuTr|<; „cel ce dezleagă" farmecele, folosit se pare de poetul comic timpuriu Magnes (fr. 4). Magia „albă" sau protectoare era, fireşte, răspîndită: de exemplu lumea purta inele magice drept amulete (Eupolis, fr. 87, Ar., *Plut.,* 883 şi urm. şi Z). Dacă însă aveai nevoie de o vrăjitoare cu adevărat eficace, trebuia să o cumperi din Thesalia (Ar., *Nub.,* 749 şi urm.).
100. A existat o prăpastie asemănătoare în secolul al XIX-lea între declinul credinţei creştine a intelectualilor şi apariţia spiritismului şi altor mişcări de acest tip în rîndul claselor semieducate (dintre care unele s-au răspîndit şi printre oamenii cultivaţi). în cazul Atenei, însă, nu putem exclude posibilitatea ca reînvierea magiei agresive să fi survenit în ultimii ani disperaţi ai războiului peloponesiac. Pentru alte motive posibile care să fi contribuit la popularitatea ei în secolul al IV-lea, vezi Nilsson, *Gesch.* I. 759 şi urm. Nu pot crede că înmulţirea „defixiones"-urilor în acea vreme reflectă, cum s-a spus, doar o răspîndire mai largă a culturii generale, căci ele puteau fi scrise şi probabil erau adesea scrise (Andollent, *op.cit.,* XIV) de magicieni profesionişti folosiţi în acest scop (Platon, *Rep.,* 364 C).

VII. Platon, sufletul iraţional şi conglomeratul moştenit

Nu există speranţă în întoarcerea la o credinţă tradiţională o dată ce a fost părăsită, deoarece condiţia esenţială pentru purtătorul unei credinţe tradiţionale este să nu ştie că este un tradiţionalist.
Al. Ghazali

In capitolul precedent am înfăţişat declinul edificiului moştenit de credinţe care a început în secolul al V-lea şi unele din rezultatele acestui declin. Vom zăbovi acum asupra reacţiei lui Platon faţă de situaţia astfel creată. Subiectul este important nu numai din cauza locului pe care îl ocupă Platon în istoria gîndirii europene, ci şi fiindcă Platon a realizat, mai bine decît oricare altul, pericolele inerente ale prăbuşirii unui conglomerat-naoş-tenit; iar în testamentul său final pentru omenire face unele propuneri de mare interes pentru stabilizarea poziţiei printr-o contrareformă. îmi dau seama că discutarea eXIIaustivă a acestei probleme ar implica studierea întregii filosofii platonice; dar, pentru a păstra discuţia în cadrul unor limite uşor de atins, mă voi concentra asupra găsirii răspunsului la două întrebări.

în primul rînd, ce importanţă acorda Platon factorilor neraţionali în comportamentul uman şi cum îi interpreta?
în al doilea rînd, ce concesii era pretătit să facă iraţionalismului credinţei populare pentru a stabiliza Conglomeratul ?
Este preferabil să păstrăm pe cît se poate distincţia dintre cele două întrebări deşi, după cum vom vedea, nu este întotdeauna uşor de decis dacă Platon exprimă ceea ce crede el personal sau dacă foloseşte doar un limbaj tradiţional. încercînd să răspund la prima întrebare, va trebui să repet cîteva lucruri pe care le-am mai spus în altă lucrare[1], dar voi adăuga şi lucruri la care nu mă gîndisem înainte.
Voi porni de la ideea că filosofja lui Platon nu s-a născut pe deplin matură din mintea lui sau din mintea lui Socrate; o voi considera ca pe un corp organic care a crescut şi s-a schimbat, în

conformitate cu legea ei interioară de creştere, dar şi ca răspuns la stimuli exteriori. Este important să amintim că viaţa lui Platon, ca şi gîndirea lui, acoperă aproape toată perioada cuprinsă între moartea lui Pericle şi acceptarea hegemoniei macedoniene[2]. Deşi opera sa aparţine probabil secolului al IV-lea, personalitatea şi concepţia sa s-au format în secolul al V-lea, iar primele dialoguri se scaldă încă în lumina amurgindă a unei lumi dispărute. Cel mai bun exemplu este, după părerea mea, *Protagora,* a cărui acţiune se desfăşoară în anii de aur dinaintea Marelui Război; prin optimismul său, prin jovialitatea sa lumească, prin pragmatismul său deschis şi prin figura lui Socrate, care nu depăşeşte încă mărimea naturală, pare să fie o reproducere în esenţă fidelă a trecutului[3].
Punctul de plecare al lui Platon a fost astfel condiţionat istoric. Ca nepot al lui Charmides, înrudit cii Critias, ca unul dintre tinerii din jurul lui Socrate, el a fost copilul luminismului. El a crescut într-un cerc social care nu numai" că se mîndrea cu rezolvarea tuturor problemelor în faţa instanţei raţiunii, dar şi interpreta orice comportament social în termeni de interes propriu raţional, care credea că „virtutea", *arete,* constă, în esenţă, într-o tehnică a unui mod de viaţă raţional. Această mîndrie, acest obicei şi această credinţă i-au rămas lui Platon pînă la sfîrşitul vieţii; structura gîndirii lui nu a încetat nici o clipă să fie raţională, însă conţinutul acestei structuri a ajuns să se transforme într-un fel surprinzător, şi aceasta din motive întemeiate.
Tranziţia de la secolul al V-lea la secolul al IV-lea a fost marcată (ca şi vremea noastră) de evenimente care ar determina pe orice raţionalist să-şi reconsidere crezul. Soarta unei Atene atotputernice a demonstrat în ce stare de ruină materială şi morală poate ajunge o societate condusă de principiul egoistului interes raţional; soarta lui Critias, a lui Charmides şi a celorlalţi tirani a demonstrat în ce stare poate ajunge individul. Procesul lui Socrate, pe de altă parte, a oferit spectacolul ciudat al celui mai înţelept om din Grecia, în momentul suprem de criză al vieţii sale, batjocorind deliberat şi gratuit acest principiu, cel puţin în ochii lumii.
Acestea au fost evenimentele care, cred, l-au obligat pe Platon nu să abandoneze raţionalismul, ci să-i transforme semnificaţia dîndu-i o dimensiune metafizică. A durat mult timp, poate un deceniu, pînă ce el a asimilat noile probleme. Fără îndoială că în acei ani a avut în minte unele proverbe semnificative ale lui Socrate, ca de plidă ^*syche* conţine ceva divin, iar interesul fiecăruia este să aibă grijă de sănătatea acestuia"[4]". împărtăşesc însă părerea majorităţii specialiştilor, potrivit căreia ceea ce l-a determinat pe Platon să transforme aceste sugestii într-o nouă

psihologie transcendentală a fost contactul lui personal eu pitagoricii din occidentul grecesc, cu ocazia unei vizite pe care a făcut-o în jurul anului 390. Dacă presupunerea mea în legătură cu antecedentele istorice ale mişcării pitagorice este justă, Platon a fertilizat, de fapt, prin încrucişare, tradiţia raţionalismului grec cu idei magico-religioase ale căror origini îndepărtate aparţin culturii şamanice nordice. în forma în care le întîlnim la Platon, aceste idei au fost supuse unui dublu proces de interpretare şi transpunere. Un fragment binecunoscut din

Gorgias ne arată, în formă concretă, felul în care unii filosofi - poate oameni ca prietenul lui Platon, Archytas - au preluat vechi fantezii mitologice despre soarta sufletului şi le-au atribuit noi sensuri alegorice care le dădeau o semnificaţie morală şi psihologică[5]. Astfel de oameni au pregătit terenul pentru Platon; dar cred că Platon însuşi a fost cel care, printr-un act într-adevăr creator, a transpus în mod definitiv aceste idei de pe planul revelaţiei pe planul argumentului raţional.

Pasul decisiv a constat în identificarea eului .ocult", detaşabil, care este purtătorul sentimentelor de vină şi al potenţialului divin, cu socratica şi raţionala *psyche,* a cărei virtute este un fel de cunoaştere. El a implicat u reinterpretare completă a vechiului model cultural şamanic. Cu toate acestea, modelul şi-a păstrat vitalitatea, iar caracteristicile sale mai pot fi recunoscute şi la Platon. Reîncarnarea supravieţuieşte neschimbată. Tranşa şamanului, detaşarea eului său ocult de trup, a devenit acea practică a retragerii şi a concentrării mentale care purifică sufletul raţional - o practică pentru care Platon revendică autoritatea unui *logos*[6] tradiţional. Cunoaşterea ocultă pe care şamanul o dobîndeşte în timpul transei a devenit o viziune a adevărului metafizic; „reamintirea" şamanului despre alte vieţi petrecute pe pămînt[7] a devenit „reamintirea" unor forme necorporale, care constituie baza unei noi epistemologii; iar la nivelul mitic „somnul prelungit" şi „călătoria subpămînteană" a şamanului oferă un model nemijlocit pentru experienţele lui Er, fiul lui Armenius[8]. în fine, vom înţelege poate mai bine pe atît de criticaţii „păzitori" ai lui Platon dacă îi considerăm ca pe un nou tip de şamani raţionalizaţi care, ca şi predecesorii lor primitivi, sînt pregătiţi pentru înalta lor funcţie printr-un tip special de disciplină desemnată să modifice întreaga structură psihică; ca şi şamanii, ei trebuie să urmeze\ o .vocaţie care îi izolează în mare măsură de satisfacţiile fireşti \ ale oamenilor; ca şi ei, trebuie să-şi reînnoiască contactul cu izvoarele adînci ale înţelepciunii prin „retrageri" periodice; tot ca şi ei, vor fi răsplătiţi după moarte prin acordarea unui statut special în lumea spiritelor[9]. Este probabil că exista deja în socie-

tăţile pitagorice o aproximaţie a acestui tip uman cu o atît de înaltă specializare; dar Platon a fost cel care a visat să ducă experienţa mult mai departe, dîndu-i o serioasă bază ştiinţifică şi folosind-o ca instrument al contrareformei sale. .

Această imagine vizionară a unui tip de clasă conducătoare a fost adesea citată ca dovadă că Platon avea o concepţie nerealistă asupra naturii omeneşti. Instituţiile şamanice nu sînt însă construite cu fiinţe obişnuite, preocuparea lor principală este să exploateze posibilităţile unui tip excepţional de personalitate. *Republica* este dominată de o preocupare asemănătoare. Platon admitea deschis că numai o fracţiune minimă a populaţiei ((puoet dAiytaTov yevoţ) poseda darul natural care să permită transformarea ei în paznici[10]. în ceea ce priveşte restul - adică majoritatea covîrşitoare a oamenilor -, Platon pare să fi recunoscut, în toate stadiile gîndirii sale, că, atîta vreme cît nu sînt supuşi la tentaţia puterii, un hedonism inteligent este cel mai bun şi practica-I bil mod de a duce o viaţă satisfăcătoare[11]. în dialogurile perioadei de mijloc, însă, preocupat de naturi excepţionale şi de posibilităţile excepţionale ale acestora, nu este interesat de psihologia omului obişnuit.

în opera sa mai tîrzie, totuşi, după ce a renunţat la filosofii-regi ca la un vis imposibil şi a recurs la dominaţia Legii ca la cea mai bună soluţie secundă[12], a acordat mai multă atenţie motivelor care determină comportamentul uman obişnuit şi de a căror influenţă nu este ferit nici filosoful. Răspunsul din *Philebos*[13] la întrebarea dacă există vreun om care s-ar mulţumi cu o viaţă în care să aibă înţelepciune, înţelegere, cunoaştere şi memoria completă a întregii istorii, fiind însă ferit de orice plăcere şi orice durere oricît de mare sau de mică, este un „nu" hotărît: toţi sîntem prinşi de viaţa sentimentelor care face parte din natura noastră omenească şi nu putem renunţa la ea nici chiar pentru a deveni „spectatori ai tuturor timpurilor şi ai întregii existenţe"[14] ca filo-| sofii-regi. *în Legi* ni se spune că singura bază practicabilă pentru morala publică este credinţa că „cinstea învinge": „căci nimeni", spune Platon, „nu ar

consimţi, dacă ar putea, la o acţiune care să-i aducă mai mult necaz decît bucurie"[15]. S-ar părea că ne-am întors la lumea lui *Protagora* şi a lui Jeremy Bentham. Poziţia legislatorului nu este totuşi identică cu cea a omului de rînd. Omul de rînd vrea să fie fericit; dar Platon, care face legi pentru el, vrea ca el să fie şi bun. De aceea încearcă să-l convingă că fericirea şi bunătatea merg mînă în mînă. întîmplător Platon crede acest lucru; dar chiar dacă nu l-ar crede, ar susţine că e totuşi adevărat, deoarece ar fi „cea mai salutară minciună care s-a spus vreodată"[16]. Nu poziţia lui Platon este cea care s-a schimbat

F

ci, în caz că ceva s-a schimbat, atunci este aprecierea lui Platon asupra capacităţii umane. în orice caz, în *Legi,* virtutea omului obişnuit nu se bazează pe cunoaştere sau pe vreo convingere reală, ci pe un proces de condiţionare sau obişnuinţă[17] care îl determină să accepte şi să acţioneze în conformitate cu unele credinţe „salutare". Nici măcar, spune Platon, nu este prea greu; oameni care pot crede în Cadmos şi în dinţii balaurului vor crede orice[18]. Departe de a împărtăşi părerea maestrului său, că „o viaţă în care nu meditezi nu este o viaţă de om"[19], Platon pare să gîn-dească acum că majoritatea oamenilor pot fi ţinuţi într-o stare de sănătate morală doar printr-o cură aleasă cu grijă de „incantaţii" (ETTwSaQ[20] - adică mituri edificatoare şi lozinci etice tonice. Putem spune că, în principiu, accepta dihotomia lui Burckhardt - raţionalism pentru cei cîţiva, magie pentru cei mulţi. Am văzut, însă, că acest raţionalism este pigmentat cu idei care fuseseră cîndva magice, iar mai tîrziu vom vedea cum aceste „incantaţii" au fost folosite în scopuri raţionale.

Recunoaşterea crescîndă a importanţei elementelor afective l-a dus pe Platon dincolo de limitele raţionalismului secolului al V-lea şi în alte privinţe. Aceasta apare foarte limpede din dezvoltarea teoriei sale a răului. Este adevărat că, pînă la sfîrşitul vieţii sale[21], nu a încetat să repete dictonul socratic potrivit căruia „Nimeni nu greşeşte cu bunăştiinţă"; dar de mult nu mai era mulţumit cu simpla părere socratică ce privea păcatul moral ca pe un fel de greşeală în perspectivă[22]. Atunci cînd Platon a preluat concepţia magico-religioasă despre*psyche,* el a preluat la început dualismul puritan care atribuia toate păcatele şi suferinţele legate *depsyche* pîngăririi care rezultă din contactul cu un trup muritor. *în Fedon* a transpus doctrina în termeni filosofici şi i-a dat formularea care a devenit clasică; numai atunci cînd eul raţional se purifică de „nebunia trupului"[23] îşi poate relua adevărata natură care e divină şi neprihănită; o viaţă bună este cea care practică un asemenea tip de purificare *ieĂiir*\ GavdTou. Atît în antichitate cît şi astăzi, cititorul obişnuit tinde să creadă că acesta este ultimul cuvînt al lui Platon referitor la această problemă. Dar Platon era un gînditor prea pătrunzător şi, în fond, prea realist pentru a se mulţumi prea multă vreme cu teoria *din^Fedon.* Atunci cînd s-a întors de la eul ocult la omul empiric, s-a văzut obligat să recunoască un factor iraţional chiar în interiorul minţii, considerînd deci răul moral în termenii unui conflict psihologic (ordaii;)[24]. Astfel se întîmplă încă în *Republica*; acelaşi pasaj din Homer care în *Fedon* ilustrase dialogul sufletului cu „pasiunile trupeşti" devine în *Republica* un dialog lăuntric între două „părţi" ale

sufletului[25]; pasiunile nu mai sînt privite ca fiind de origine străină, ci ca parte necesară a vieţii sufletului aşa cum o cunoaştem, chiar ca o sursă de energie, asemănătoare *libido-ulvd* lui Freud, care poate fi „canalizată" spre activitatea senzuală sau spre cea intelectuală[26]. Teoria conflictului interior ilustrată pregnant *în Republica* de povestirea lui Leontios[27] a fost formulată cu , preciziune în *Sofistul[28]* şi definită drept o neadaptare psihologică rezultînd din „vreun soi de leziune"[29], un fel de maladie â sufletului ; se spune că ar fi cauza laşităţii, a necumpătării, a nedreptăţii şi (se pare) a răului moral în general, spre deosebire de ignoranţă sau ratare intelectuală. Iată ceva foarte diferit atît de raţionalismul dialogurilor timpurii, cît şi de puritanismul din *Fedon* şi mai profund decît ambele; cred că este contribuţia personală a lui Platon[30].

însă Platon nu a părăsit eul raţional transcendent, a cărui unitate perfectă este garanţia nemuririi sale. în *Timaios,* unde încearcă să-şi reformuleze viziunea mai timpurie asupra destinului omului în termeni compatibili cu psihplogia şi cosmologia sa de mai tîrziu, întîlnim din nou sufletul unitar din *Fedon*; este semnificativ că Platon îi aplică aici vechiul termen religios pe care Empedocle îl folosise pentru eul ocult - îl numeşte daimon[31]. în *Timaios,* însă, acestui suflet i se „adaugă" un alt tip de suflet sau eu, muritor, lăcaşul unor pasiuni teribile şi indispensabile[32], înseamnă, deci, că pentru Platon personalitatea omenească s-a rupt în două ? Desigur, nu este clar ce legătură poate sau ar putea exista între un daimon indestructibil care sălăşluieşte în capul omenesc şi un număr de impulsuri iraţionale cu sediul în piept sau „priponite ca fiară îmblînzită" în stomac. Ne amintim de persanul naiv din Xenofon, care era convins că are două suflete: căci, spunea el, acelaşi suflet nu ar putea fi în acelaşi timp şi bun şi rău - nu ar putea dori în acelaşi timp fapte nobile şi fapte josnice, nu ar putea fi în acelaşi timp hotărît şi nehotărît să acţioneze într-un anumit fel într-un anumit moment[33].

Dar la Platon sciziunea omului empiric în daimon şi fiară nu este atît de inconsecventă pe cît poate părea cititorului modern. Ea reflectă o sciziune similară în concepţia lui Platon asupra naturii omeneşti: prăpastia dintre sufletul muritor şi nemuritor corespunde prăpastiei dintre părerea lui Platon despre cum ar trebui să fie şi cum este omul. Ceea ce gîndeşte Platon despre viaţa omenească aşa cum este ea trăită de fapt, apare limpede în *Legi.* în două locuri ni se spune că omul este o marionetă. Nu se poate spune dacă zeii au făcut-o ca să fie doar o simplă jucărie sau dacă au făcut-o cu un scop serios; tot ce ştim este că această creatură atîrnă de o sfoară şi că speranţele şi spaimele, plăcerile

şi durerile, o smucesc în toate părţile şi o fac să joace[34]. într-un fragment de mai tîrziu, atenianul regretă că problemele omeneşti trebuie luate în serios şi observă că omul este jucăria Zeului „şi că altceva mai bun nu poţi spune despre el"; bărbaţii şi femeile să . facă deci astfel încît acest joc să fie cît mai agreabil cu putinţă, oferind zeilor drept sacrificiu dansul şi muzica, „astfel îşi vor trăi viaţa conform naturii lor, fiind în primul rînd marionete înzestrate doar cu o fărîmă de realitate". „Din ce spui reiese că specia umană este o specie inferioară", spune spartanul. Iar atenianul se scuză: „M-am gîndit la zeu şi m-am simţit îndemnat să vorbesc astfel. Hai să spunem, pentru, a-^ţi fi pe plac, că specia noastră nu este inferioară - că merită să te ostenești puţin pentru ea" (OTTOU8îî<; Tivoq â^iov)[35].

Platon sugerează aici o origine religioasă a acestui tip de gîn-dire pe care îl întîlnim şi la alţi gînditori religioşi de mai tîrziu, de la Marc Aureliu la T.S. Eliot; cel din urmă spune aproape cu aceleaşi cuvinte: „Natura omenească nu poate suporta decît foarte puţină realitate". Este în spiritul multor alte pasaje din *Legi* -cele în care apare ideea că oamenii sînt la fel de incapabili să se autoguverneze ca şi o turmă de oi[36], că zeul şi nu omul este măsura tuturor lucrurilor[37], că omul este proprietatea zeilor KTfjjjia[38] şi că, dacă vrea să fie fericit, omul trebuie să fie Tcrneivoc;, „abject" în faţa lui Dumnezeu - un cuvînt pe care aproape toţi scriitorii păgîni, chiar Platon în alte locuri, îl folosesc ca termen de dispreţ[39]. Ar trebui să considerăm toate acestea drept aberaţia senilă, pesimismul acru al unui bătrîn obosit şi irascibil ? Poate părea doar atît; deoarece contrastează în mod ciudat cu imaginea radioasă a naturii divine şi a destinmui sufletului pe care Platon le-a descris în dialogurile sale de mijloc şi pe care nu le-a renegat niciodată. Dar să ne amintim de filosoful din *Republica* pentru care, ca şi pentru mărinimosul lui Aristotel, viaţa omenească nu poate fi importantă (|i£ya TI)[40] ; să ne amintim că în *Meno* masa oamenilor este asemănată cu umbrele care populează Hadesul lui Homer şi încă din *Fedon*[41] oamenii sînt comparaţi cu şeptelul zeilor. Tot în *Fedon* găsim alt fragment în care Platon prezice cu o plăcere nedeghizată viitorul contemporanilor săi: în viitoarea încarnare unii vor fi măgari, alţii lupi, în timpce laeipiot, burghezia respectabilă, se va împărţi în albine şi furmei[42]. Fără îndoială că, pe de o parte, Platon glumeşte; dar este o glumă pe care Jonathan Swift ar fi apreciat-o. Ea pare să implice că toţi, în afara filosofului, sînt pe punctul

de a deveni subumani, ceea ce este (cum au văzut şi vechii platonicieni[43]) greu de reconciliat cu concepţia potrivit căreia fiecare suflet omenesc este în esenţă raţional.

In lumina acestor fragmente cît şi a altora, trebuie să recunoaştem două tendinţe sau curente în gîndirea lui Platon despre statutul,omului. Pe de o parte, încrederea şi mîndria în raţiunea umană pe care le moştenise de'Ia secolul al V-lea şi pentru care găsise o consfinţire religioasă, egalînd raţiunea cu euj ocult al tradiţiei şâmanice. Pe de altă parte, recunoaşterea amară a nimicniciei omeneşti în urma experienţei oferite de Atena şi Siracuza contemporane. Şi acest sentiment putea fi exprimat în limbaj religios, ca un refuz de a acorda vreo valoare activităţilor şi intereselor acestei lumi în comparaţie cu „lucrurile de dincolo". Un psiholog ar putea spune că relaţia dintre cele două tendinţe nu era una de simplă opoziţie, ci că prima devenise o compensaţie -sau supracompensaţie - pentru a doua; cu cît Platon devenea mai nepăsător faţă de omenirea propriu-zisă, cu atît mai nobile erau ideile sale despre suflet. Tensiunea dintre cele două tendinţe a fost rezolvată temporar în visul unei noi Conduceri a Sfinţilor, o elită de oameni purificaţi care să unească virtuţile incompatibile (pentru a folosi termenii lui Koestler) ale Yoghinului şi ale Comisarului, salvînd astfel nu numai propria lor persoană, ci şi societatea. Dar cînd s-a'destrămat această iluzie, disperarea latentă a lui Platon a ieşit treptat la suprafaţă şi s-a tradus în termeni religioşi, pînă cînd şi-a găsit,expresia logică în propunerile sale finale pentru o societate complet „închisă"[44], condusă nu de raţiu-uea iluminată, Ci (de voia lui Dumnezeu) de datină şi de legea religioasă. „Yoghinul", cu credinţa sa în posibilitatea şi necesitatea conversiunii intelectuale, nu a dispărut nici atunci, dar s-a retras în faţa „Comisarului", care se ocupa cu problema condiţionării mulţimii. Pe baza acestei interpretări pesimismul *Legilor* I. nu este o aberaţie senilă; este fructul experienţei de viaţă a lui [r] Platon şi, la rîndul său, poartă în sine sămînţa gîndirii de mai tîrziu[45].
Să privim, deci, în lumina acestei judecăţi asupra naturii omeneşti, propunerile finale ale lui Platon pentru a stabiliza Conglomeratul. Vreau mai întîi să spun cîteva cuvinte privitoare la părerile lui despre alt aspect al sufletului iraţional care ne-a preocupat în această carte şi anume, importanţa care i se atribuie ca izvor sau canal al unei înţelegeri intuitive. în această problemă mi se pare că Platon a rămas credincios de-a lungul întregii sale vieţi principiilor maestrului său. Cunoaşterea, spre deosebire de opinia adevărată, rămîne pentru el urî tfomeniu al intelectului care îşi poate justifica credinţele prin argumente raţionale. Atît intuiţiilor vizionarului cît şi celor ale poetului le-a refuzat consecvent titlul de cunoaştere, nu fiindcă le-a considerat neapărat . neîntemeiate, ci fiindcă temeiurile lor nu puteau fi arătate[46].

Astfel, gîndea Platon, era foarte bun obiceiul grecesc de a acorda ultimul cuvînt în probleme militare comandantului şef, expert cu experienţă, şi nu profeţilor care îl însoţeau în campaniile sale; în general era de datoria judecăţii raţionale, auKppoadvr} [înţelepciune] să facă deosebirea între adevăratul profet şi şarlatan[47]. în acelaşi fel, produsele intuiţiei poetice trebuie supuse cenzurii morale şi raţionale ale legislatorului exersat. Toate acestea erau în spiritul raţionalismului socratic[48]. Totuşi, după cum am văzut[49], Socrate luase în serios intuiţia iraţională, fie că ea se exprima în vise, în vocea interioară a „daimonului" sau în vorbele Pitiei. Şi Platon face paradă din faptul că o ia şi el în serios. Despre pseudo-ştiinţele prevestirii şi hepatoscopiei îşi permite să vorbească cu un dispreţ foarte puţin mascat[50]; dar „nebunia care vine ca dar divin", nebunia care îl inspiră pe profet şi pe poet sau care îi purifică pe oameni în ritualul coribantic - aceasta este tratată ca o intervenţie reală a supranaturalului în viaţa oamenilor, cum am văzut într-unui din capitolele anterioare.
în ce măsură intenţiona Platon să fie luate atare afirmaţii ale sale *au pied de la lettre* ? întrebarea a fost pusă de multe ori în ultimii ani şi răspunsurile au fost variate[51]; nu s-a ajuns însă la unanimitate şi e probabil că nici nu se va ajunge. Aş vrea să spun trei lucrurijîn legătură cu aceasta:

1*) Platon a constatat o analogie pe care a considerat-o reală şi semnificativă între mediumnitate, creaţie poetică şi unele manifestări patologice ale conştiinţei religioase; toate trei par să fie „date"[52] *ab extra.*
2) Explicaţiile religioase tradiţionale ale acestor fenomene, ca şi ale multor altora din Conglomerat, erau acceptate provizoriu de el nu fiindcă le considera definitive şi adecvate, ci fiindcă nu exista un alt limbaj la îndemînă pentru a exprima acel misterios „dat"[53].
3) Acceptînd astfel (cu rezerve ironice) pe poet, pe profet şi pe „Coribant" ca pe nişte manifestări[54] ale harului divin sau daimo-nic[55], privea în acelaşi timp activităţile lor ca mult inferioare celor ale eului raţional[56] şi era de părere că trebuie controlate şi criticate de raţiune; căci raţiunea nu înseamnă pentru el jucăria pasivă a unor forţe ascunse, ci o manifestare activă a zeităţii în interiorul omului, un daimon de sine stătător. Cred că dacă Platon ar fi trăit în zilele noastre, ar fi fost foarte interesat de noua psihologie a adîncuriior, dar l-ar fi îngrozit tendinţa de a reduce raţiunea umană la un simplu instrument care raţionalizează impulsuri inconştiente.
O bună parte din ce-am spus se aplică şi celui de al patrulea tip de „nebunie divină", nebunia lui Eros. Şi aici exista un „dat",

ceva care se întîmplă omului fără ca el să aleagă sau să înţeleagă motivul - deci activitatea unui daimon formidabil[57]. Şi în acest caz - mai cu seamă în acest caz[58] - Platon a recunoscut intervenţia harului divin şi a folosit vechiul limbaj religios[59] pentru a exprima acest lucru. Dar Eros are o importanţă deosebită în gîndirea lui Platon, fiind unul din modurile de experienţă care reuneşte cele două naturi ale omului, eul divin şi fiara înlănţuită[60]. Căci Eros îşi are făţiş rădăcina în ceea ce omul împarte cu animalele[61], impulsul psihologic al sexului (din păcate, acest aspect este umbrit de întrebuinţarea modernă greşită a termenului de „iubire platonică"); Eros însă oferă şi impulsul dinamic ce porneşte sufletul în căutarea unei satisfacţii care transcende experienţa pămînteană. Astfel cuprinde întregul compas al personalităţii umane şi leagă empiric omul aşa cum este el şi omul care ar putea fi. Platon se apropie de fapt, aici, de conceptul freudian de *libido* şi sublimare. Dar, după părerea mea, nu a integrat niciodată pe deplin acest mod de a gîndi cu restul filosofiei sale; dacă ar fi făcut-o, noţiunea intelectului ca entitate de sine stătătoare independentă de trup ar fi fost în primejdie şi Platon nu a vrut să rişte acest lucru[62].
Să examinăm acum propunerile lui Platon de a reforma şi stabiliza Conglomeratul moştenit[63]. Ele apar în *!Legi* şi pot fi rezumate după cum urmează:
1. El va oferi credinţei religioase un fundament logic *dovedind* unele afirmaţii de bază.
2. îi va da o bază legală încorporînd aceste propuneri într-un cod legal^ealterabil şi impunînd sancţiuni legale celor care propagă necredinţa în ele.
3. îi va da o bază educaţională făcînd din aceste afirmaţii subiect obligatoriu în învăţămînt pentru toţi copiii.
4. îi va da un fundament social, promovînd o uniune 'intimă între viaţa religioasă şi cea civică la toate nivelurile - cum am spune noi, o uniune a Bisericii cu Statul.
Majoritatea acestor propuneri aveau ca scop generalizarea şi întărirea unei practici ateniene existente. Dacă le privim în totalitatea lor, ne dăm seama că reprezintă prima încercare de a se ocupa sistematic de problema controlului credinţei (religioase). Problema în sine era nouă: într-o perioadă de credinţă nimeni nu se gîndeşte să dovedească faptul că zeii există sau să inventeze tehnici de a te face să crezi în ei. Şi unele dintre metodele propuse erau aparent noi; nimeni, înainte de Platon, nu pare să-şi fi dat seama de importanţa educaţiei religioase timpurii ca mijloc de condiţionare a viitorului adult. Iar dacă privim cu atenţie propunerile, devine evident că Platon nu încerca numai să stabilizeze,

ci să şi reformeze, nu numai să susţină structura tradiţională, ci să şi înlăture ceea ce era vădit

învechit, punînd în loc ceva mai durabil.
Afirmaţiile fundamentale ale lui Platon sînt:
/a) Zeii există.
b) Ei sînt preocupaţi de soarta omenirii.
c) Nu pot fi corupţi.
Argumentele cu care încearcă să demonstreze aceste afirmaţii nu ne privesc aici; ele aparţin istoriei teologiei. Este însă interesant să observăm punctele la care se simte obligat să rupă cu tradiţia şi cele asupra cărora face compromisuri.
în primul rînd, cine sînt zeii a căror existenţă încearcă Platon să o dovedească şi a căror veneraţie încearcă să o intensifice ? Răspunsul nu este lipsit de ambiguitate. în legătură cu veneraţia, un fragment din *Legi* IV oferă o listă întru totul tradiţională - zei ai Olimpului, zei ai cetăţii, zei ai lumii de dincolo, daimoni locali şi eroi[64]. Acestea sînt figurile convenţionale ale cultului public, zei care, după cum spune în alt loc în *Legi,* „există conform cutumei"[65]. Sînt oare zei a căror existenţă credea Platon că o poate demonstra ? Avem motive de îndoială. în *Cratylos* Socrate spune că nu ştim nimic despre aceşti zei, nici măcar adevăratele lor nume, iar *înPhaidros,* că ne *închipuim* un zeu (TTAC(TTO|JEV) fără să fi văzut unul vreodată şi fără să ne fi format o idee adecvată despre cum arată[66]. Ambele pasaje se referă la zeii mitologiei. Implicaţia pare să fie că veneraţia acestui tip de zei nu are nici o bază raţională, empirică sau metafizică. Nivelul ei de validitate este, în cel mai bun caz, de acelaşi ordin ca aceea pe care Platon o recunoaşte intuiţiilor poeţilor şi profeţilor.
Zeul suprem al credinţei personale a lui Platon era, cred, o fiinţă foarte diferită de aceşti zei, o fiinţă care (spune el în *Timaios)* „este greu de găsit şi imposibil de descris maselor"[67]. Presupunem că Platon a simţit că un astfel de zeu nu putea fi introdus în Conglomerat fără ca acesta să fie distrus; în orice caz, s-a ferit să încerce. Dar exista un tip de zeu pe care oricine îl putea vedea, a cărui divinitate putea fi recunoscută de mase[68] şi despre care filosoful putea face, după părerea lui Platon, afirmaţii valide din punct de vedere logic. Aceşti „zei vizibili" erau corpurile cereşti sau, mai exact, minţile divine care animau şi controlau aceste corpuri[69]. Marea noutate a proiectului de reformă religioasă al lui Platon a fost accentul pus nu numai pe divinitatea soarelui, a lunii şi a stelelor (ceea ce nu era nici o noutate), ci şi pe cultul lor. *hţi^egi* stelele sînt descrise ca „zeii din ceruri", soarele şi luna ca „marii zei", iar Platon insistă să li se facă rugăciuni şi sacrificii[70] şi ca focarul acestei noi Biserici de Stat să fie cultul unificat al lui

Apolo şi al zeului soare Helios, căruia îi va fi ataşat Marele Preot şi i se vor dedica solemn cei mai înalţi demnitari politici[71]. Acest cult unificat - în locul cultului firesc al lui Zeus - exprimă fuziunea dintre nou şi vechi, Apolo reprezentînd tradiţionalismul maselor şi Helioa noua „religie naturală" a filosofilor[72]; este ultima încercare disperată a lui Platon de a face o legătură între intelectuali şi popor, salvînd astfel unitatea credinţei greceşti şi a culturii greceşti. Un amestec asemănător de reformă necesară şi compromis necesar se observă şi în celelalte propuneri fundamentale ale lui Platon. Tratînd problema tradiţională a justiţiei divine, el ignoră cu fermitate nu numai vechea credinţă în zeii geloşi[73], ci (cu cîteva excepţii din legea religioasă)[74] şi vechea idee că omul rău este pedepsit în descendenţii săi.
Pentru Platon este o lege demonstrabilă a cosmosului că cel ce a făcut răul trebuie să sufere şi ea trebuie învăţată ca un articol de credinţă. Acţiunea legii în toate detaliile sale. nu este însă demonstrabilă; ea aparţine de domeniul „mitului" şi al „incantaţiei"[75]. Crezul său ultim în această problemă este prezentat într-un fragment impresionant din *Legi* X[76]: legea justiţiei cosmice este o lege a gravitaţiei spirituale; în viaţa aceasta şi în tot şirul de vieţi fiecare suflet gravitează în mod natural către cele de o seamă cu el şi în aceasta constă pedeapsa sau-răsplata sa; Hades, sugerează el, nu este un loc, ci o stare sufletească[77]. Iar Platon mai adaugă un avertisment, un avertisment care mar-chează tranziţia de la concepţia clasică la cea

elenistică; dacă ■cineva pretinde fericire personală de la viaţă, să nu uite că nu cosmosul există pentru el, ci el pentru cosmos[78]. Toate acestea erau însă prea mult pentru omul obişnuit, şi Platon o ştia foarte bine; dacă nu mă înşel, nici nu propune să facă parte din credinţa oficială obligatorie.

Pe de altă parte, a treia afirmaţie a lui Platon - că zeii nu pot fi mituiţi - implică o intervenţie mai drastică în credinţa şi practica tradiţională. Ea implică refuzul de a accepta interpretarea obişnuită a sacrificiului ca o expresie a gratitudinii pentru favoruri viitoare, „do ut des", o concepţie pe care o stigmatizase cu mult înainte în *Euthyphro* ca pe o aplicare a unei tehnici comerciale (e|iTTopiKTi TIC; Texvri)[79] în religie. Pare limpede, însă, că accentul pus pe acest punct, atît în *Republica* cît şi în *Legi,* nu se datorează numai unor consideraţii teoretice; Platon atacă unele practici larg^răspîndite care, în ochii săi, constituie o ameninţare pentru morala publică. „Preoţii şi ghicitorii ambulanţi" şi furnizorii de ritual catartic pe care îi denunţă într-un pasaj mult discutat din *Republica* II şi, din nou, în *Legi*[80]*,* nu sînt, cred, numai acei şarlatani minori care în toate societăţile profită de pe

urma ignoranţilor şi a superstiţioşilor. Căci, în ambele pasaje, se spune că înşală cetăţi[81] întregi, un titlu de glorie la care şarlatanii minori ajung rar. Atacul lui Platon este, după părerea mea, mai cuprinzător decît au admis unii savanţi; el se referă, cred, la. întreaga tradiţie a purificării rituale, în măsura în care se afla în mîinile unor persoane[82] „neautorizate", particulare. Fireşte, nu înseamnă că propunea să desfiinţeze purificarea rituală în general. Pentru Platon însuşi singura formă de catharsis într-adevăr efectivă era, fără îndoială, practicarea reculegerii mentale şi a concentrării, descrisă *înFedon**[3]; un filosof experimentat îşi poate purifica sufletul fără ajutorul ritualului. Dar omul de rînd nu putea şi credinţa în catharsis-ul ritual era prea adînc înrădăcinată în mintea celor mulţi pentru ca Platon să propună eliminarea lui completă. A simţit totuşi nevoia unui soi de Biserică şi a unui canon de ritualuri autorizate, pentru ca religia să nu degenereze şi să devină un pericol pentru moralitatea publică. în domeniul religiei, ca şi în cel al moralei, marele jdjjşman care trebuia combătut era individualismul antinomic; şi el se aştepta ca Delfi să organizeze apărarea. Nu trebuie săj presupunem că Platon credea că Pitia este inspirată verbal. Bănuiesc că atitudinea lui faţă de Delfi era mai degrabă cea a „catolicului politic" modern faţă de Vatican; vedea în Delfi o mare forţă conservatoare care putea fi îndreptată către stabilizarea tradiţiei religioase greceşti şi către frînarea răspîndirii materialismului şi a creşterii tendinţelor aberante în interiorul tradiţiei însăşi. Aşa se explică insistenţa sa, atît *înRepublica* cît şi în Legi, ca autoritatea Delfo-sului să fie absolută în toate problemele religioase[84]; tot aşa şi alegerea lui Apolo care să împartă cu Helios poziţia supremă în ierarhia cultelor de stat; în timp ce Helios oferă celor cîţiva o formulă de veneraţie relativ raţională, Apolo va dispensa celor mulţi, în doze regulate şi nevătămătoare, magia rituală arhaică pe care o doresc[85].

Legile oferă multe exemple de astfel de magie legalizată, unele dintre ele uimitor de primitive. De exemplu, un animal sau chiar un obiect neînsufleţit care a dus la moartea unui om, urmează să fie judecat, condamnat şi izgonit dincolo de frontierele statului, fiindcă poartă „miasma" sau pîngărirea[86]. în această privinţă, ca şi în multe altele, Platon urmează practica ateniană şi autoritatea delfică. Nu trebuie să presupunem că el însuşi a acordat vreo valoare procedeelor de acest gen; era preţul pe care îl plătea pentru înfrînarea Delfosului şi păstrarea superstiţiilor în interiorul unor limite.

Ne rămîne să spunem cîteva cuvinte despre sancţiunile cu ajutorul cărora Platon propunea să întărească acceptarea acestei

versiuni reformate a credinţelor tradiţionale. Cei care insultă prin vorbă sau prin faptă urmează să fie deferiţi justiţiei şi, dacă sînt găsiţi vinovaţi, sînt pedepsiţi cu cinci ani de detenţiune izolată într-o şcoală de corecţie, unde vor fi supuşi unei propagande religioase intense, interzicîndu-li-se orice legătură cu oamenii; dacă această sancţiune nu dă rezultate, vor fi condamnaţi la moarte[87]. Platon vrea, de fapt, să reînvie procesele de erezie din secolul al V-lea (spune limpede că l-ar condamna pe Anaxagora dacă nu-şi schimbă opiniile)[88]; singurul lucru nou este tratamentul psihologic propus pentru vinovaţi. Poate părea ciudat că soarta lui Socrate nu l-a avertizat pe Platon de pericolul inerent al unor astfel de măsuri[89]. El pare însă să fi simţit că libertatea de gîndire în probleme religioase implică un pericol atît de grav pentru societate încît trebuie luate măsuri. „Erezie" este, poate, un cuvînt nepotrivit în această privinţă. Statul teocratic propus de Platon este dintr-un anumit punct de vedere o prefigurare a teocraţiei medievale. Dar preocuparea principală a Inchiziţiei medievale era ca oamenii să nu sufere în lumea de apoi pentru opiniile greşite avute în lumea aceasta; în orice caz, aparent încerca să salveze sufletul în detrimentul trupului. Scopul lui Platon era cu totul altul. El încerca să salveze societatea de contaminarea cu gînduri periculoase care, după părerea lui, distrugeau în mod vizibil sursele comportamentului social[90]. El se simte obligat să interzică ori/ce învăţătură care slăbeşte convingerea potrivit căreia cinstea este cea mai bună politică, fiind considerată drept antisocială. Motivaţiile legislaţiei sale sînt astfel practice şi seculare; în această privinţă, cea mai apropiată analogie nu este Inchiziţia, ci acele procese ale „intelectualilor deviaţio-nişti" cu care generaţia noastră este familiară.

Acestea sînt, pe scurt, propunerile lui Platon pentru reforma Conglomeratului. Ele nu au fost aplicate şi Conglomeratul nu a fost reformat. Dar sper că următorul şi totodată ultimul capitol va arăta de ce am crezut că merită să le prezint.

Note la capitolul VII

1. „Plato and the Irrational", *JHS* 65 (1945) 16 şi urm. Acest text a fost scris înaintea cărţii de faţă, încît, pe de o parte, el eludează chestiuni pe care le tratez aici, ocupîndu-se, pe de altă parte, de altele, printre care raţionalul şi iraţionalul la Platon, care nu intră în problematica acestui volum.
2. Platon s-a născut în anul morţii lui Pericle sau în anul imediat următor şi a murit în 347, cu cea un an înainte de pacea lui Philocrates şi cu nouă ani înainte de bătălia de la Cheronea.

3. Cf. cap. VI, n. 31-33.
4. Xen., *Mem.,* 4.3.14; Platon, *Apoi,* 30 AB, *Laches* 185 E.
5. *Gorgias* 493 A-C. Părerea lui Frank privitor la acest pasaj *(Platon u. die sog. Pythagoreer,* 291 şi urm.) mi se pare în linii mari corectă, deşi mă îndoiesc asupra unor detalii. Platon deosebeşte, cum arată 493 B 7 (a) *un oarecare bărbat spiritual autor de povestiri, poate sicilian sau italic,* care cred că se referă la un autor anonim al unei
, vechi călătorii subpămîntene [nu neapărat „orfică"] care era răspîn-dită în Grecia de Vest şi era în stilul poemului pe plăcile de aur; b) informatorul lui Socrate, *despre cele ale filosofilor,* care vedea sensul alegoric al vechiului poem C la fel cum Theagenes din Rhegium îl alegorizase pe Homer). Presupun că acest acxpoq [filosof] este pitagoric, căci astfel de formule sînt utilizate de Platon în mod regulat cînd atribuie idei pitagorice lui Socrate: 507 *E,spun filosofii* că există o ordine morală a lumii (cf. Thompson *ad loc); Menon,* 81 A, *am auzit filosofi bărbaţi şi femei vorbind* despre transmigraţia sufletelor ; *Rep.,* 583 B, *mi se pare că am auzit de la unul din filosofi* că plăcerile trupului sînt iluzorii (cf. Adam, *ad loc.*). în plus, părerea că miturile subpămîntene sînt o alegorie a lacestei vieţi apare la Empedocle (cf. cap. V, n. 114) şi în pitagorismul tîrziu (Macrob., *in Somn. Scip.,* I., 10.7-17). Nu pot fi de acord cu Linforth („Soul and Sieve in Plato's *Gorgias", Univ. Calif. Publ. Class. Philol.,* 12 [1944] 17 şi urm.) că „tot ceea ce pretinde Socrate să fi auzit de la altcineva... era de fapt chiar ceea ce gîndea

Platon": dacă aşa ar fi, nu l-ar face pe Socrate să spună *aşa cel puţin s-a exprimat el faţă de mine* (493 C) sau să declare cu moderaţie că *ideileprovin din aceeaşi şcoală* (493 D).
6. *Fedon* 67 C, cf. 80 E, 83 A-C. Pentru sensul lui Adyoq („doctrină religioasă") cf. 63 C, 70 C, *Epist.* VII, 335 A etc. în rei^yrpretarea vechii tradiţii despre importanţa stărilor disociate, Platon a fost, fără îndoială, influenţat de obiceiul lui Socrate de a se retrage în sine timp îndelungat (descris în *Symposium,* 174 D - 175 C şi 220 CD şi, se pare, parodiat în *Norii;* cf. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative chei Platon,* 69 şi urm.).
7. Vezi cap. V, n. 107.
8. Produs, *in Remp.,* II. 113.22, îi citează ca predecesori pe Aristeas, Hermotimos (v. Rohde pentru Hermodoros) şi Epimenide.
9. La fel cum şamanul siberian devine un *uor* după moarte (Sieroszewski, *Rev. de l'hist. des rel.* 46 [1902] 228 şi urm.), tot astfel oamenilor din „seminţia de aur" a lui Platon li se va întemeia un cult după moarte nu numai ca eroi — după obiceiul vremii — dar şi ca *bai[ioveq* (supuşi aprobării delfice) *(Rep.,* 468-469 B). Astfel de oameni pot fi numiţi 5ai|iove<; încă din timpul vieţii lor *(Crat.,* 398 C). în ambele pasaje Platon apelează la precedentul lui Hesiod - „rasa de aur" *(Erga,* 122 şi urm.). Dar este influenţat aproape sigur şi de ceva mai puţin vag din punct de vedere mitologic, de tradiţia pitagorică ce acorda un statut special lui0£Îog [divin] sau5ai|advioq dvtjp [bărbatului divin] (vezi *supra,* cap. V, n. 61). Pitagoricii, ca şi şamanii siberieni de astăzi, aveau un ritual funerar special, care le asigura *un sfirşit demn de invidiat şi personal (Plat.,gen. Socr.,* 16,585 E, cf. Boyance,

Culte des Muses, 133 şi urm.; Nioradze, *Schamanismus,* 103 şi urm.) şi care a constituit, probabil, modelul pentru regulile complicate şi neobişnuite de înmormîntare a euGuvoi [magistraţilor] stabilite în *Legi* (947 B-E, cf. O. Reverdin, *La Religion de la citi platonicienne,* 125 şi urm.). Despre mult controversata problemă, dacă Platon însuşi a fost onorat după moarte ca zeu (sau ca daimon), vezi Wilamowitz *Aristoteles u. Athen,* II. 413 şi urm.; Boyancă, *op.cit.,* 250 şi urm.; Reverdin, *op.cit.,* 139 şi urm.; şi *contra,* Jaeger, *Aristotle,* 108 şi urm.; Festugiere, *Le Dieu cosmique,* 219 şi urm.
10. *Rep.,* 428 E - 429 A, cf. *Fedon,* 69 C.
11. *Fedon,* 82 AB, *Rep.,* 500 D şi fragmentele din *Philebos* şi *Legi* citate *infra.*
12. *Politicus,* 297 DE, 301 DE; cf. *Legi,* 739 DE.
13. *Philebos,* 21 DE.
14. .Rep., 486 A.
15. *Legi,* 663 B; cf. 733 A.
16. *Ibid.,* 663 D.
17. *Ibid.,* 653 B : *obişnuiesc să fie cum se cuvine sub influenţa obiceiurilor cinstite.*
18. *Ibid.,* 664 A.
19. *Apoi,* 38 A. Profesorul Hackforth a încercat să ne convingă, *CR* 59 (1945) 1 şi urm., că Platon a rămas loial acestei maxime tot timpul vieţii sale. Deşi declara astfel *în Sofistul* (230 C-E), politica educaţională din *Republica* şi, mai evident, cea din *Legi,* se bazează în realitate pe ipoteze cu totul deosebite. Platon nu ar fi recunoscut nici chiar faţă de sine însuşi că abandonase vreunul din principiile socratice; ceea ce nu l-a împiedicat să o facă. *Vindecarea sufletului* a lui Socrate implică respect pentru mintea omenească în sine; tehnicile de sugestie şi alte mijloace de control recomandate în *Legi* mi se par să implice tocmai contrariul.
20. *în Legi* [cuvîntul magic] EmoSrj şi sinonimele sale sînt mereu folosite în acest sens metaforic (659 E, 664 B, 665 C, 666 C, 670 E, 773 D, 812 C, 903 B^ 944 B). Cf. dispreţul cu care îl rosteşte Callictes în *Gorg.,* 484 A. în *Charmides* (157 A şi C) intervine o deosebire semnificativă ; aici „descîntecuP este de fapt un interogatoriu socratic. în *Fedon* însă, unde mitul este un cm^Sn [cuvînt magic] (114 D, cf. 77 E - 78 A), întrevedem deja rolul pe care emuSai [cuvintele magice] îl vor avea în *Legi.* Cf. discuţia interesantă a lui Boyancâ, *Culte des Muses,* 155 şi urm.
21. *Tim.,* 86 DE, *Legi,* 731 C, 860 D.
22. Vezi, *supra,* cap. VI, p. 162.
23. *Fedon,* 67 A: *eliberaţi cu totul de prostia trupului.* Cf. 66 C *trupul şi dorinţele lui,* 94 E : a *acţiona sub influenţa patimilor trupeşti, Crat.* 414 A: *eliberate de toate relele şi dorinţele trupului. în Fedon,* cum a observat şi Festugiere de curînd, „corpul este rădăcina răului, a întregului rău" *(Rev. de Phil.* 22 [1948] 101). Această concepţie a lui Platon este veriga istorică principală dintre tradiţia „şamanică" greacă şi gnosticism.

24. Pentru o relatare mai completă privind sufletul unitar şi tripartit la Platon, vezi G.M.A. Grube, *Plato's Thought,* 129-149, în care se

subliniază importanţa conceptului de crrdaiţ [suflet], „unul din conceptele cele mai remarcabil de moderne din gîndirea platonică". în afara motivului dat în text, extinderea noţiunii de *i*> uxn [suflet] care cuprinde întreaga activitate umană este, fără îndoială, legată de concepţia mai tîrzie a lui Platon, potrivit căreia *tyuxA* [sufletul] este sursa oricărei mişcări bune sau rele (cf. *Tim.* 89 E: *trei feluri de suflet în trei locuri diferite locuiesc în noi, avînd fiecare o sută de mişcări*; *Legi,* 896 D : *că sufletul este cauza şi a lucrurilor bune, şi a celor rele).* în *Legi* (896 E) se atribuie i^Xi' [sufletului] un suflet secundar, iraţional şi potenţial rău, cf. Wilamowitz, *Platon,* II. 315 şi urm. şi comentariul foarte complet şi corect al acestui pasaj de Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon, Ies Gnostiques et Ies Manicheens* (1947), 64 şi urm. Am expus, foarte pe'scurt, punctul meu de vedere în JHS, 65 (1945) 21.
25. *Fedon,* 94 DE; *Rep.,* 441 BC.
26. *Rep.,* 485 D: *precum cursul abătut într-acolo.* Grube, *loc. cit.,* a atras atenţia asupra semnificaţiei acestui pasaj şi a altora din *Republica*; anume: „scopul nu este represiunea, ci sublimarea". însă presupunerile lui Platon sînt, firește, foarte diferite de cele ale lui Freud, cum a remarcat şi Cornford în excelentul său eseu despre erosul platonic *(The Unwritten Philosophy,* 78 şi urm.).
27. *Rep.,* 493 E. Cf. 351 E - 352 A, 554 D, 486 E, 603 D.
28. *Sof.,* 227 D - 228 E. Cf. şi *Phdr.,* 237 D - 238 B şi *Legi,* 863 A - 864 B.
29. *Diferenţă rezultată dintr-un anumit fel de distrugere* (la fel Burnşt, în tradiţia indirectă a lui Galen).
30. Primele semne ale unei apropieri de această concepţie apar în *Gorgias* (482 BC, 493 A). Dar nu pot crede că Socrate a preluat-o gata făcută de pitagorici, cum presupun Burnet şi Taylor. Sufletul unitar din *Fedon* provine (cu o semnificaţie modificată) din tradiţia pitagorică; dovada că sufletul tripartit are aceeaşi provenienţă este tîrzie şi insuficientă. Cf. Jaeger, *Nemesios von Emesa,* 63 şi urm.; Field., *Plato and His Contemporaries,* 183 şi urm.; Grube, *op.cit.,* 133. Faptul că Platon a recunoscut existenţa unui element iraţional în componenţa sufletului a fost considerat de Şcoala Peripatetică un progres important faţă de intelectualismul lui Socrate *(Magna Moralia,* 1.1., 1182[a] 15 şi urm.); opiniile lui despre educarea sufletului iraţional, care va reacţiona numai la un E0i0|idq [obicei] iraţional, au fost invocate mai tîrziu de Poseidonios în polemica sa împotriva intelectualistului Hrisip (Galen, *de placitis Hipopcratis et Platonis,* pp. 466 şi urm. Kiihn, cf. 424 şi urm.). Vezi *infra,* cap. VIII, p. 205.
31. *Tim.* 90 A. Cf. *Crat.* 398 C. Platon nu explică implicaţiile termenului ; asupra sensului pe care probabil i-1 atribuie, vezi L. Robin, *La Theorieplatonicienne de l'amour,* 145 şi urm., şi V. Goldschmidt, *La Religion de Platon,* 107 şi urm. Sufletul iraţional, fiind muritor, nu este un 8ai|iwv dar, par să sugereze *Legile, 8ai\iwv* „ceresc" are un corespondent daimonic rău în „natura de titan" care este rădăcina ereditară a răului din om (701 C, 854 B: cf. cap. V, n. 132, 133).
32. *Tim.* 69 C. în *Politicus,* 309 C, Platon se referise deja la cele două elemente ale omului: *partea eternă a sufletului şi cea născută din animal,* cu implicaţia că al doilea este muritor. Ele sînt încă „părţi"

ale aceluiaşi suflet. în *Timaios* ele sînt menţionate ca diferite „categorii" ale sufletului; sînt de origine diferită; iar categoriile „inferioare" sînt separate de elementul divin ca să nu îl polueze „în afară de minimul inevitabil" (69 D). Dacă luăm acest limbaj în sens literal, renunţăm efectiv la unitatea personalităţii. Cf., totuşi, *Legi,* 863 B, unde rămîne deschisă întrebarea dacă *Qo\ioc,* [mînia] este o TîdGoţ [pasiune] sau o nepot [parte] a sufletului şi *Tim.,* 91 E unde e folosit termenul jiepr) *[părţi].*
33. Xen., *Cyrop.,* 6.1.41. Persanul imaginar al lui Xenofon este un dua- ^ list mazdean. Dar nu este necesar să presupunem că psihologia lui *Timaios* (în care sufletul iraţional este conceput ca educabil, deci *nu* incurabil depravat) este împrumutată din surse mazdeene. Există antecedente greceşti în doctrina arhaică a unui 5ai|iwv care sălăşluieşte în om (cap. II, p. 46) şi în deosebirea făcută de Empedocle între 5ai|iov şi ijjuxn (cap. V., p. 137); faptul că Platon a adoptat-o poate fi explicat în termenii evoluţiei gîndirii sale. Despre problema generală a influenţei orientale asupra gîndirii tîrzii a lui Platon am vorbit în *JHS* 65 (1945). De atunci problema a fost discutată în amănunt de Jula Kerschensteiner, *Plato u.d. Orient* (Diss. Miinchen, 1945),

de Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon* şi de Festugiere într-un important studiu „Platon et l'Orient", *Rev. de Phil.,* 21 (1947) 5 şi urm. în ceea ce priveşte posibilitatea originii mazdeene a dualismului lui Platon, concluzia celor trei scriitori este negativă.
34. *Legi,* 644 DE. Sîmburele acestei idei poate fi găsit încă în *Ion,* unde ni se spune că zeul, influenţînd pasiunile prin intermediul poeţilor „inspiraţi", *atrage sufletul oamenilor acolo unde vrea* (536 A) deşi imaginea este a unui magnet. Cf. şi *Legi,* 963 D, unde zeul este Jucătorul" (TTETTEUTrjq) şi oamenii sînt pionii lui.
35. *Legi,* 803 B - 804 B.
36. *Ibid.,* 713 CF.
37. *Ibid.,* 716 C.
38. *Ibid.,* 902 B, 906 A; cf. *Critios,* 109 B.
39. *Ibid.,* 716 A. Pentru implicaţiile lui *îaneivoq* [umil] cf., de exemplu, 774 C, *muncă umilă şi nedemnă de un om liber.* A fi TcmEvdţ [umil] faţă de zei era un semn de superstiţie pentru Plutarh (non posse suaviter [că nu poate cu plăcere], 110 E), cum era şi pentru Maximus din Tyr (14.7 Hob.) şi probabil pentru majoritatea grecilor.
40. *Ibid.,* 486 A; cf. *Theaet.,* 173 C-E, Arist., *E.N.,* 1123ᵇ 32.
41. *Meno,* 100 A, *Fedon,* 62 B.
42. *Fedon,* 81 E - 82 B.
43. Plot.,*Enn.,* 6.7.6. Se *minuna de transformarea în animal, fiind vorba de un om.* Cf. *ibid.,* 1.1.11; Alex. Aphrod., *de anima,* p. 27 Br. (Suppl. Arist. II.I); Porfir *apud* Aug., *Civ. Dei,* 10.30; Iamblihos *apud* Nemeş., *nat. horn.,* 2 *(PG* 40, 584 A); Produs, *in Tim.,* III. 294, 22 şi urm. •Noţiunea reîncarnării în animale a fost de fapt transferată de la eul ocult al pitagorismului la i^uxrj [sufletul] raţional cu care nu se potrivea: cf. Rostagni, // *Verbo di Pitagora,* 118.
44. *Legi,* 942 AB: „Principalul este să nu existe nimeni, bărbat sau femeie, care să nu fie dat în grija unui ofiţer şi să nu capete nimeni deprinderea mentală de a face vreo mişcare, în glumă sau în serios,

pe răspunderea lui proprie; în timp de pace sau de război trebuie să fie cu privirea aţintită asupra ofiţerului său superior, lăsîndu-se condus de el pînă şi în cea mai măruntă acţiune... într-un cuvînt, trebuie să formăm mintea astfel încît nici să nu conceapă acţiunea individuală şi nici să nu ştie cum să acţioneze".
45. Despre dezvoltări mai tîrzii ale temei nimicniciei TCX dvBpojm va [celor omeneşti], vezi Festugiere în *Eranos,* 44 (1946) 376 şi urm. Pentru omul ca marionetă cf. M. Ant., 7.3 şi Plot., *Enn.,* 3.2.15 (I. 244. 26 Volk.).
46. *Apoi.,* 22 C, poeţii şi profeţii inspiraţi *spuneau şi multe şi bune, fără să ştie însă nimic din ceea ce spuneau.* Acelaşi lucru şe spune despre *politicieni* şi profeţi, *Menon,* 99 CD; despre poeţi *Ion,* 533 E - 534 D, *Legi,* 719 C; despre proroci *Tim.,* 72 A.
47. *Lahes,* 198 E; *Charm.,* 173 C.
48. Atacul asupra poeziei din *Republica* este de obicei considerat mai degrabă platonic decît socratic: dar ideea că poezia este iraţională, pe care se sprijină atacul, apare deja în *Apologie* (n. 46 *supra).*
49. Cap. VI, p. 162.
50. Cf. *Phaidros,* 244 CF; *Tim.,* 72 B.
51. Cf. R.G. Collingwood, „Plato's Philosophy of Art", *Mind* N.S. 34 (1925) 154 şi urm.; E. Fascher, npcxpiiTrte [Profetul], 66 şi urm.; Jeanne Croissant, *Aristote et Ies mysteres,* 14 şi urm.; A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme,* 57 şi urm.; P. Boyancâ, *Le culte des Muses,* 177 şi urm.; W.J. Verdenius, *„L'Ion* de Platon", *Mnem.,* 1943, 233 şi urm., şi „Platon et la poâsie"; *ibid.,* 1944, 118 şi urm.; I.M. Linforth, „The Corybantic Rites in Plato", *Univ. Calif. Publ. Class. Philol.* 13 (1946) 160 şi urm. Unii din aceşti critici încearcă să separe limbajul religios al lui Platon de orice sentiment religios: „nu este altceva decît o haină frumoasă în care îşi îmbracă ideile" (Croissant); „a numi arta o forţă divină sau o inspiraţie echivalează cu a o numi un *je ne sais quoi"* (Collingwood). Această interpretare mi se pare că pierde o bună parte din semnificaţia lui Platon. Pe de altă parte cei care, ca Boyancâ, acceptă acest tip de limbaj în sensul strict literal neglijează tonul ironic evident în pasaje precum cel din *Meno* 99 CD şi bănuit doar în alte părţi.
52. *Phdr.,* 244 A: *numai dacă nebunia ne-a fost dată prin dar divin.*
53. Cf. cap. III, p. 77.
54. *Legi,* 719 C, *poetul care supravieţuind lasă grăbit să curgă izvorul.*
55. *Symp.,* 202 E *:prin el* (adică prin daimon) se *răspîndeşte şi arta de a prezice şi meşteşugul preoţilor de a face sacrificii, ceremonii, cuvinte magice, preziceri şi farmece.*
56. în „clasificarea vieţilor", *Phdr.,* 248 D, urîvnq [prezicătorul] sau TEAeaTTfe [preotul] şi poetul sînt aşezaţi în categoria a cincea şi respectiv a şasea, sub omul de afaceri şi atlet. Pentru părerea lui Platon privitoare la jidvTeic; [prezicători] cf. *Politicus,* 290 CD; *Legi* 908 D. Totuşi, atît *iavieic,* [prezicătorilor] cît şi poeţilor

Platon le acordă o funcţie, inferioară e drept, în proiectul său final pentru o societate reformată *(Legi,* 680 A, 828 B); aflăm că un |idvTiq [prezicător] a studiat cu el la Academie (Plut., *Dion.,* 22).
57. Cap. II, p. 45; cap. VI, pp. 162 şi urm. Cf. Taylor, *Platon,* 65: „în literatura greacă a acelei importante perioade, Eros e un zeu înfri-
60
61 62

coşător care provoacă dezastre în viaţa oamenilor, iar darurile sale nu trebuie rîvnite; el este un tigru, nu un pisoi jucăuş".
58. *Phdr.,* 249 E, nebunia erotică este *cea mai bună dintre toate pasiunile.*
59. Limbajul religios nu exclude, pentru Platon, o explicaţie a atracţiei erotice în termeni mecanicişti - sugeraţi, poate, de Empedocle sau Democrit - postulînd „emanaţii" fizice ale ochiului celui iubit care se reflectă în cele din urmă asupra autorului lor *(Phdr.,* 251 B, 255 CD). Cf. explicaţia mecanicistă a catharsis-ului produs de riturile coribantice, *Legi,* 791 A (numită democratică de Delatte, pitagorică de Boyancâ, dar îi poate aparţine chiar lui Platon).
Eros ca Sai'jiiuv are funcţia generală de a face legătura dintre omenesc şi divin, *încît acest întreg să fie legat de el (Symp.,* 202 E). în conformitate cu această funcţie, Platon consideră manifestările sexuale şi nonsexuale ale lui Eros expresii ale aceluiaşi impuls fundamental spre TOKO<; ev KCIAUT [interesul pentru frumos] - o expresie care este pentru el afirmarea unei legi organice profund înrădăcinate. Cf. U. Bruns, „Attische Liebestheorien", *NJbb,* 17 şi urm., şi Grube, *op.cit.,* 115. *Symp.,* 207 AB.
Este semnificativ că tema nemuririi, în sensul platonic obişnuit al cuvîntului, lipseşte cu totul din *Banchetul*; iar în *Phaidros,* unde se încearcă un fel de integrare, aceasta se poate realiza doar la nivelul mitului, considerînd că sufletul iraţional persistă şi după moarte şi îşi păstrează apetiturile carnale în starea dematerializată.
63. Pentru paginile care urmează sînt îndatorat excelentei monografii a lui O. Reverdin, *La Religion de la cite platonicienne* (Travaux de PEcole Francaise d'Athenes, fasc. VI, 1945), pe care nu o consider mai puţin valoroasă, deşi punctul de vedere privitor la religie al autorului este foarte diferit de al meu.
64. *Legi,* 717 AB. Cf. 738 D: fiecare sat va trebui să aibă un zeu local, un ScuVwv sau un erou cum se şi întîmpla în satele din Atica (Ferguson, *Harv. Theol. Rev.,* 37 [1944], 128 şi urm.).
65. *Ibid.,* 904 A, *cei ce sînt zei după lege* (cf. 885 B şi, dacă textul e corect, 891 E).
Crat., 400 D, *Phdr.,* 246 C. Cf. şi *Critias,* 107 AB; *Epin.,* 984 D (cu o notă de dispreţ). Cei care, ca Reverdin *(op.cit.,* 53), îi atribuie lui Platon o credinţă fără rezerve în zeii tradiţionali pe motiv că le prescrie cultul şi nu neagă nicăieri explicit existenţa lor, nu ţin suficient seama de compromisurile inevitabile ale oricărei scheme practice de reformă religioasă. Detaşarea completă a maselor de credinţele moştenite ar fi însemnat pentru Platon, dacă ar fi existat această posibilitate, un dezastru; nici un reformator nu poate renunţa el însuşi la ceea ce predică celorlalţi. Vezi în continuare observaţiile mele în *JHS,* 65 (1945) 22 şi urm.
7. *Tim.,* 128 C. Despre mult dezbătută problemă a zeului lui Platon vezi, în special, Dies, *Autour de Platon,* 523 şi urm.; Festugiere, *L'Ideal religieux des Grecs et l'Evangile,* 172 şi urm.; Hackforth, „Plato's Theism", *CQ* 30 (1936) 4 şi urm.; F. Solmsen, *Plato's Theo-logy* (Corneli, 1942). Am încercat să-mi expun punctul de vedere *JHS, loc. cit.,* 23.
66
6,

68. Corpurile cereşti sînt pretutindeni reprezentanţi sau simboluri a ceea ce Cristopher Dawson numeşte „elementul transcendent al realităţii exterioare" *(Religion and Culture,* 29). Cf. *Apoi.* 26 D, unde ni se spune că toţi, inclusiv Socrate, consideră că luna şi soarele sînt zei; şi *Crat.,* 397 CD, în care corpurile cereşti sînt prezentate ca zei primitivi ai Greciei. Dar aflăm din *Epinomis,* 982 D că în în secolul al IV-lea, această credinţă a început să dispară în faţa popularizării explicaţiei mecaniciste (cf. *Legi,* 967 A; *Epin.,* 983 C). Reînvierea ei în perioada elenistică se datorează în mare parte Jui Platon.
69. Despre problema animismului *versus* control extern, vezi *Legi,* 898 E - 899 A, *Epin.,* 983 C. Animismul era, fără îndoială, teoria populară şi urma să predomine în perioada următoare; Platon însă refuză să hotărască (stelele sînt 0£oi [zei] sau *imagini-statui ale zeilor care sînt cultivaţi, Epin.,* 983 E; pentru cea de a doua alternativă, cf. *Tim.,* 37^ C).
70. *Legi,* 821 B-D. în sine rugăciunea către soare nu era străină de tradiţia greacă: Socrate însuşi se ruga la soare *(Symp.,* 220 D) şi un personaj dintr-o piesă pierdută a lui Sofocle se roagă: *soare, fie-ţi milă de mine, I tu cel pe care filosofii îl numesc creatorul zeilor/ şi tatăl tuturor* (fr. 752 P). în altă parte *înLegi* (887 D), Platon vorbeşte de *gesturile de adoraţie ale grecilor şi barbarilor* la răsăritul şi apusul soarelui şi lunii. Festugiere îl acuză de o prezentare greşită a adevărului: „nici obiectul de cult, nici gestul adoraţiei nu sînt greceşti: ele sînt barbare. Este vorba de astrologia caldeană şi de gesturile

de TTpoaKuvriaig [adoraţie] practicate în Babilon şi la perşi" *(Rev. de Phil.,* 21 [1947] 23). Gesturile şi cultul lunii erau mai degrabă barbare decît greceşti, dar afirmaţia lui Platon este confirmată de rugăciunile şi ofrandele la răsăritul şi apusul soarelui menţionate de Hesiod *(Erga,* 338 şi urm.) şi de Ar., *Plut,* 771: *şi ador mai întîi soarele* etc. Totuşi, propunerile din Legi par să acorde corpurilor cereşti o importanţă religioasă pe care nu o aveau în cultul grecesc obişnuit, deşi existau poate precedente parţiale în gîndirea şi practica pitagorică (cf. cap. VIII, n. 68). Iar *înEpinomis* -pe care înclin să o consider acum ca scrisă de Platon însuşi sau ca făcînd parte din opera sa postumă („Nachlass") - întîlnim un element cu siguranţă oriental, care e şi prezentat ca atare, şi anume propunerea unui cult *public al planetelor.*

71. *Legi,* 946 BC, 947 C. Dedicaţia nu este numai formală: EUQUVOI [magistraţii] urmează să fie găzduiţi în T£|i£voq [incinta sacră] a templului unit (946 CD). Trebuie adăugat că propunerea de a institui un Mare Preot (dpxi£peuq) pare să fie o inovaţie: în orice caz, titlul nu este atestat nicăieri înainte de perioada elenistică (Reverdin, *op.cit.,* 61 şi urm.). El reflectă probabil nevoia resimţită de Platon a unei organizări mai stricte a vieţii religioase a comunităţilor greceşti : Marele Preot va fi, ca alţi preoţi, un laic, şi va deţine funcţia numai timp de un an; Platon nu concepea ideea unui cler instituţio-nalizat şi sînt sigur că ar fi dezaprobat-o sub motivul că slăbeşte unitatea „Bisericii" cu Statul, a vieţii religioase cu viaţa politică.

72. Vezi Festugiere, Le *Dieu cosmique* (= *La revelation d'Hermes* II, Paris, 1949); şi cap. VIII, p. 206 al cărţii de faţă.

73. (p0dvo5-ul divin este respins explicit, *Phdr.,* 247 A, *Tim.,* 29 E (şi Arist., *Met.,* 983ª2).

74. Vezi cap. II, n. 32.

75. *Legi* 903 B, *din miturile magice* cf. 872 E, unde doctrina unei răs-plate în alte vieţi viitoare pe pămînt este numită *mit sau un cuvînt ce trebuie să denumească acest lucru* şi L. Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Philosophy" *Journal ofthe History ofldeas,* 10 (1949) 463 şi urm.

76. *Ibid.,* 904 C - 905 D; cf. şi 782 BC, şi dezvoltarea acestei idei la Plotin, *Enn.,* 4.3.24.

77. 904 D : *cei care denumesc Hadesul şi cele care poartă aceste nume se tem îngrozitor şi visează pe cei vii separîndu-se de trupuri.* Limbajul folosit aici de Platon ovo|id"riov, dvapoTroAoGaiv [nume, visează] sugerează că credinţele populare despre lumea subpămînteană nu au decît o valoare simbolică. Dar ultimele cuvinte ale propoziţiei sînt deconcertante; nu pot să însemne: „în somn sau în transă" (England), deoarece sînt în antiteză cu *ţtivTeq* [cei vii], ci par să afirme că teama de Hades continuă *după moarte.* Vrea oare Platon să spună că frica însăşi - rodul unei conştiinţe vinovate - înseamnă a *fi* deja în Hades ? Aceasta ar fi în spiritul doctrinei sale generale pe care o susţine încă din Gorgias, şi anume că fapta rea îşi este sieşi propria pedeapsă.

78. 903 CD, 905 B. Despre semnificaţia acestui punct de vedere, vezi Festugiere, *La Saintete,* 60 şi urm., şi V. Goldschmidt, *La Religion de Platon,* 101 şi urm. Devine unul din locurile comune ale stoicismului, de exemplu, Hrisip *apud* Plutarh, *Sto. rep.,* 44, 1054 F, M. Ant., 6.45, şi reapar la Plotin, de exemplu, în *Enn.,* 3.2.14. Oamenii trăiesc în cosmos ca şoarecii într-o casă mare, bucurîndu-se de splendori care nu le sînt destinate lor (Cic, *nat. deor.,* 3.17).

79. *Euthyphro,* 14 E. Cf. *Legi,* 716 E - 717 A.

80. *Rep.,* 364 B - 365 A; *Legi,* 909 B (cf. 908 D). Există suficiente similarităţi verbale între cele două pasaje care arată că Platon se referă la aceeaşi categorie de oameni (Thomas.'ETTEKEiva *[De cealaltă parte],* 30, Reverdin, *op.cit.,* 225).

81. *Rep.,* 364 E: *convingînd nu numai pe cetăţeni dar şi cetăţile* (cf. 366 AB, *cetăţile cele mai mari), Legi,* 909 B: *Le place să despoaie cu totul, de dragul pradei, pe simplii cetăţeni, familii întregi şi oraşe.* Platon se gîndea, poate, la exemple istorice celebre ca, de pildă, purificarea Atenei de către Epimenide (menţionată în *Legi,* 642 D, unde tonul respectuos este un omagiu adus vorbitorului cretan) sau a Spartei de către Thaletas; cf. Festugiere, *REG,* 51 (1938) 197. Boyance, *REG,* 55 (1942) 232, ridică obiecţia că Epimenide nu era interesat de viaţa de apoi. Dar aceasta este adevărat numai dacă acceptăm ipoteza lui Diel, că scrierile care i se atribuie lui Epimenide erau falsuri „orfice" - o ipoteză pe care, indiferent dacă e corectă sau nu, e improbabil să o fi făcut Platon.

82. Mi se pare greu de crezut - cum cred mulţi, bazîndu-se pe „Musaeus şi fiul său" *(Rep.,* 363 C) - că intenţia lui Platon era să condamne misterele oficiale de la Eleusis; cf. Nilsson, *Harv. Theol. Rev.,* 28 (1935) 208 şi urm., şi Festugiere, *loc. cit.* Sînt sigur că în *Legi* nu e

de părere că preoţimea de la Eleusis ar trebui judecată pentru o ofensă care pentru el este mai gravă decît ateismul (907 B). Pe de altă parte, pasajul din *Republica* nu justifică limitarea condamnării lui Platon la cărţile şi practicile „orfice", deşi ele sînt incluse. în pasajul paralel din *Legi* Orfeu nu este menţionat deloc.
83. Vezi *supra,* n. 6.
84. *Rep.,* 427 BC; *Legi,* 738 BC, 759 C.
85. Nu vreau să insinuez că pentru Platon religia apolinică este o simplă minciună, o ficţiune întreţinută din necesităţi sociale; ea reflectă sau simbolizează mai curînd adevărul religios la nivelul *eiKaaia* [reprezentării], la care acesta poate fi asimilat de popor. Universul lui Platon era nuanţat: cum credea în niveluri ale adevărului şi ale realităţii, tot aşa credea şi în niveluri ale intuiţiei religioase. Cf. Reverdin, *op.cit.,* 243 şi urm.
86. *Legi,* 873 E. Pîngărirea se contractează în orice omucidere, chiar în cazul celei involuntare (865 CD) sau al sinuciderii (873 D), şi necesită un KdGapan; prescris dee^nyT[1"011'] [exegeţi] delfici. între anumite limite *\iiao[ia* este socotită a fi contagioasă (881 DE, cf. 916 G, şi cap. II, n. 43).
87. *Legi,* 907 D - 909 D. Cei a căror învăţătură nereligioasă este agravată de un comportament antisocial sînt condamnaţi la izolare pe viaţă (909 BC) într-un mediu hidos (908 A), o soartă pe care Platon o consideră, pe bună dreptate, mai rea decît moartea (908 E). Ofense *rituale* grave ca, de pildă, sacrificiul adus unui zeu- într-o stare impură, trebuie pedepsite cu moartea (910 CE), cum se şi întîmpla la Atena; aceasta se susţine pe vechiul motiv că astfel de acte provoacă mînia zeilor pe întreaga cetate (910 B).
88. *Ibid.,* 967 BC,' „anumite persoane" care şi-au atras neplăceri susţi-nînd minciuna că toate corpurile cereşti sînt „o grămadă de pietre şi pămînt" erau ele singure vinovate de ce li se întîmpla. Dar părerea că astronomia este o ştiinţă periculoasă este perimată, datorită unor descoperiri moderne (967 A); cîteva cunoştinţe superficiale de astronomie sînt o parte necesară a educaţiei religioase (967 D - 968 A).
89. Cornford a făcut o paralelă între poziţia lui Platon şi cea a Marelui Inchizitor din povestea spusă în *Fraţii Karamazov (The Unwritten Philosophy,* 66 şi urm.).
90. Cf. *Legile,* 885 D. *Cei mai mulţi nu ne preocupăm atît să nu facem lucruri nedrepte cît, dacă le-am făcut, să încercăm să le îndreptăm,* şi 888 B: *cel mai important lucru este însă dacă cel care are o concepţie justă despre zei trăieşte frumos sau nu.* Pentru răspîndirea largă a materialismului, vezi 891 B.

li

VIII. Teama de libertate

Cele mai grele încercări ale omului încep din clipa în care poate, să facă_ce vrea.
T.H. HuXIey

Am să încep acest capitol cu o mărturisire. Cînd m-am gîndit pentru prima oară la conferinţele pe care se bazează această carte, intenţia mea a fost să ilustrez atitudinea grecilor faţă de anumite probleme de-a lungul întregii perioade care se întinde de la Homer la ultimii neoplatonicieni păgîni, o perioadă cam la fel de lungă ca aceea care ne desparte de antichitate. Dar în vreme ce materialul se acumula şi conferinţele se aşterneau pe hîrtie, deve- * nea limpede că nu puteam să realizez ceea ce-mi dorisem decît cu preţul unei mari superficialităţi. Pînă în momentul de faţă am acoperit doar o treime din această perioadă şi nici pe aceea eXIIaustiv. O mare parte a povestirii a rămas nespusă. Tot ce mai pot face acum este să privesc înapoi spre o perspectivă de ^pt secole şi să mă întreb, în termeni foarte generali, ce schimbări au avut loc şi din ce motive. Nu pot să sper că într-o prezentare atît de scurtă voi ajunge la răspunsuri exacte sau sigure. Dar, dacă putem obţine o privire de ansamblu asupra

problemelor şi o formulare a lor în termeni exacţi, vom fi realizat totuşi ceva.
Vom începe prezentarea cu o perioadă cînd raţionalismul grec părea să fie în pragul unui triumf final, cu măreaţa perioadă a descoperirii intelectuale care începe cu înfiinţarea Liceului, în jurul anului 335 î.H. şi continuă pînă la sfîrşitul secolului al IlI-lea. In această perioadă asistăm la transformarea ştiinţei greceşti dintr-o grămadă de observaţii izolate, amestecate cu presupuneri apriorice, într-un sistem de discipline metodice. în ştiinţele mai abstracte, în matematica şi astronomie, ea a atins un nivel care nu va mai fi atins decît în secolul al XVT-lea; s-a făcut, de aseme-. nea, prima încercare organizată de cercetare în multe alte domenii : botanică, zoologie, geografie şi istoria limbii, a literaturii şi a instituţiilor umane. Dar epoca aceea nu a fost bogată în creativitate şi spirit de aventură numai în domeniul ştiinţei. Lărgirea bruscă a orizontului spaţial care a rezultat din cuceririle lui

Alexandru lărgise, parcă, în acelaşi timp, orizontul spiritual. în ciuda lipsei de libertate politică, societatea secolului al III-lea î.H. era, în multe privinţe, foarte apropiată de o societate „deschisă"[1] pe care lumea nu o cunoscuse pînă atunci, mai apropiată decît orice altă societate, din antichitate pînă în vremurile foarte moderne. ^Tradiţiile şi instituţiile vechii societăţi „închise" mai existau, desigur, şi aveau încă influenţă: încorporarea unui stat-cetate în unul sau altul din regatele elenistice nu a dus peste noapte la scăderea importanţei lui morale. Dar cu toate că cetatea mai exista, zidurile ei, cum a spus cineva, căzuseră; instituţiile ei erau supuse unei critici raţionale; modurile ei tradiţionale de viaţă erau pătrunse şi modificate treptat de o cultură cosmopolită. Pentru prima oară în istoria greacă, nu mai aveau importanţă locul unde se născuse un om sau strămoşii lui; dintre bărbaţii care au dominat viaţa intelectuală ateniană în această perioadă, Aristotel şi Teofrast, Zenon Cleante şi Hrisip erau toţi străini; numai Epicur era dintr-o familie ateniană, născut însă într-o colonie a Atenei.
Paralel cu această nivelare a determinanţilor locali, cu această libertate de mişcare în spaţiu, avea loc o nivelare asemănătoare a determinanţilor temporali, o nouă libertate a minţii de a călători înapoi în timp şi de a alege, după bunul plac, din experienţa oamenilor, acele elemente'pe care le putea asimila şi valorifica mai bine. Individul a început să *folosească* tradiţia în mod conştient, în loc să fie folosit de ea. Aceasta se observă cel mai bine la poeţii elenistici, a căror poziţie în această privinţă se asemăna cu cea a poeţilor şi artiştilor de azi. „Cînd vorbim de tradiţie, spune Auden, nu mai înseamnă ceea ce însemna în secolul al XVIII-lea, un mod de a lucra, moştenit de la o generaţie la alta; înseamnă, pentru noi, în prezent, o conştiinţă a întregului trecut. Originalitate nu mai înseamnă o uşoară modificare a predecesorilor imediaţi; înseamnă capacitatea de a găsi în orice operă, din orice timp şi loc, indicaţii pentru a trata subiectul propriu."[2] Nu mai este cazul să dovedim că afirmaţia este valabilă pentru majoritatea, dacă nu pentru întreaga poezie elenistică; ea explică atît forţa cit şi slăbiciunea unor opere ca *Argonauticele* lui Apollonios *sauAitia* lui Calimah. Dar poate fi aplicată şi filosofiei elenistice: Epicur îl foloseşte pe Democrit şi stoicii pe Heraclit. Cum vom vedea în continuare[3], ea se aplică şi pe tărîmul credinţelor religioase.
Este limpede că în această perioadă mîndria grecilor în legătură cu raţiunea omenească îşi atinge expresia cea mai încrezătoare. Trebuie să respingem, spune ArCstotel, vechea regulă de viaţă care îndemna la umilitate, povăţuindu-l pe om să gîndească în termeni muritori (9vnTd cppovav TOV 0vr|Tdv); căci omul poartă

în el un lucru divin, intelectul şi, atîta vreme cît poate trăi la acest nivel al experienţei, poate trăi ca şi cum ar fi nemuritor[4], întemeietorul stoicismului a mers şi mai departe: pentru Zenon, intelectul omului nu era numai înrudit cu Zeul, *era* Zeul, o parte a substanţei divine în starea ei pură sau activă[5]. Deşi Epicur nu avea asemenea pretenţii, el susţinea însă că prin meditaţie neîntreruptă asupra adevărurilor filosofiei puteai trăi „ca un zgu_ printre oameni"[6].

Dar în viaţa obişnuită, desigur că nu aşa stăteau lucrurile. Aristotel ştia că nimeni nu poate duce o viaţă pur raţională decît pe perioade foarte scurte[7]; el şi elevii săi apreciau, poate mai mult decît oricare alt grec, necesitatea studierii factorilor iraţionali în comportamentul uman, pentru o înţelegere realistă a naturii omeneşti. Am dat cîteva exemple de abordare subtilă şi sănătoasă a acestei probleme cînd am discutat influenţa catartică a muzicii şi teoria viselor[8]. Mi-ar fi plăcut să dedic un capitol întreg modului în care Aristotel tratează iraţionalul, dacă mi-ar fi îngăduit-o împrejurările; dar această lipsă îmi va fi poate iertată, deoarece există o scurtă şi excelentă carte a d-rei Croissant, *Aristote et Ies Mysteres,* care se ocupă în mod inteligent şi serios cu unele din aspectele cele mai importante[9] ale acestui subiect.
Abordarea unei psihologii empirice şi, în special, a unei psihologii a iraţionalului la Aristotel nu a fost, din păcate, dusă mai departe după prima generaţie a discipolilor săi. Cînd ştiinţele naturii s-au desprins de studiul filosofiei propriu-zise, la începutul secolului al III-lea, psihologia a fost lăsată pe mîna filosofilor (unde a şi rămas - cred că în detrimentul ei - pînă foarte recent). Iar raţionaliştii dogmatici ai perioadei elenistice nu par să fi fost foarte interesaţi de studiul obiectiv al omului aşa cum este el; atenţia lor era concentrată asupra imaginii splendide a omului, aşa cum ar putea să fie idealul *sapiens* sau înţeleptul. Pentru ca această imagine să pară posibilă, Zenon şi Hrisip s-au întors în timp, la perioada dinaintea lui Aristotel şi lui Platon, la intelectualismul naiv al secolului al V-lea. Atingerea perfecţiunii morale, spuneau ei, nu depinde de înzestrarea naturală şi deprinderi, ci numai de exerciţiul raţiunii[10]. Nu există nici un „suflet iraţional" cu care "raţiunea să fie în conflict; aşa-zise pasiuni erau doar erori de judecată sau tulburări morbide, rezultînd din aceste erori[11]. Corectînd eroarea, tulburarea dispare automat, lăsînd în urma ei o minte neatinsă de bucurie sau de durere, de speranţă sau de teamă „fără pasiuni, fără milă şi perfectă"[12].
Această psihologie fantezistă a fost adoptată şi s-a menţinut timp de două secole nu pentru meritele ei, ci fiindcă era considerată necesară pentru un sistem moral al cărui scop era să combine

acţiunea altruistă cu o detaşare interioară completă[13]. Ştim că Poseidonios s-a revoltat împotriva ei şi a cerut o întoarcere la Platon[14], arătînd că teoria lui Hrisip nu coincidea nici cu observaţia - care arată că elementele caracterului sînt înnăscute[15] -, nici cu experienţa morală - care descoperise că iraţionalitatea şi răul sînt adînc înrădăcinate în natura umană şi pot fi înfrînte doar printr-un fel de „catharsis"[16]. Dar protestul lui nu a avut nici o putere împotriva acestei teorii; stoicii ortodocşi au continuat să folosească termeni intelecttialişti, deşi cu o convingere descres-cîndă. Nici atitudinea epicureicilor sau a scepticilor nu a diferit foarte mult în această problemă. Ambele şcoli ar fi dorit să izgonească pasiunile din viaţa omenească; idealul amîndurora era *ataraxia,* eliberarea de emoţiile tulburătoare; iar *ataraxia* se putea realiza avînd opiniile juste despre om şi Zeu, în primul caz, sau neavînd nici o opinie, în al doilea caz[17]. Epicureicii declarau la fel de arogant ca şi stoicii că fără filosofie nu poate exista bunătate[18], o declaraţie pe care nici Aristotel şi nici Platon nu au făcut-o vreodată.
Această psihologie şi etică raţionalistă era însoţită de o religie raţionalistă. Pentru filosofi, partea esenţială a religiei nu mai consta în a îndeplini actele cultice, ci în a contempla tăcut divinitatea, realizînd înrudirea dintre ea şi om. Stoicul contempla cerul înstelat şi citea în el expresia aceluiaşi scop raţional şi moral pe care îl descoperea în fiinţa sa; epicureicul, cel mai aproape de spirit dintre cei doi în unele privinţe, contempla zeii nevăzuţi care îşi au sălaşul îndepărtat în *intermundia* şi găsea puterea de a-şi potrivi viaţa după a lor[19]. Pentru ambele şcoli zeitatea nu mai era sinonimă cu puterea arbitrară, ci devenise întruchiparea unui ideal raţional; transformarea era opera gînditorilor clasici greci, în special a lui Platon. După cum a insistat pe bună dreptate Festugiere[20], religia stoică era o moştenire directă de la *Timaios şi*

Legi, şi chiar Epicur este uneori mai apropiat în spirit de Platon decît i-ar fi plăcut să recunoască.
în acelaşi timp, toate şcolile elenistice - poate chiar şi scepticii[21] - erau la fel de atente ca şi Platon să evite o ruptură completă de formele tradiţionale de cult. Desigur, Zendn declara că templele sînt inutile - adevăratul templu al lui Zeus era intelectul[22]. Nici Hrisip nu se sfia să spună că reprezentarea zeilor în formă omenească era o copilărie[23]. Totuşi, stoicismul accepta zeii antropomorfi considerîndu-i figuri alegorice sau simboluri[24]; atunci cînd în *Imnul* lui Cleante îl găsim pe Zeul stoic înzestrat cu epitetele şi atributele lui Zeus din poemele homerice, este mai mult decît o formalitate stilistică - este o încercare serioasă de a da un nou înţeles vechilor forme[25]. Epicur încerca şi el să păstreze
vechile forme purificîndu-le conţinutul. Era scrupulos, ni se spune, atunci cînd respecta datinile cultului[26], dar insista să nu fie însoţite de teama de mînia divină sau de speranţa unui beneficiu material; pentru el, ca şi pentru Platon, concepţia „do ut des* despre religie era cea mai mare blasfemie[27].
Nu ar fi înţelept să presupunem că aceste încercări de epurare a tradiţiei aveau mare efect asupra credinţei populare. După cum spunea Epicur, „mulţimea dezaprobă lucrurile pe care le ştiu, iar despre cele pe care mulţimea le aprobă nu ştiu nimic"[28]. Nu este uşor pentru noi să ştim ceea ce aproba mulţimea în vremea lui Epicur. Atunci, ca şi acum, omul obişnuit se pronunţa despre astfel de lucruri numai pe piatra de mormînt - şi nici acolo întotdeauna. Inscripţiile de pe pietrele de mormînt din vremea elenistică sînt mai puţin reticente decît cele din perioadele precedente şi sugerează, dacă le luăm în consideraţie, că tradiţionala credinţă în Hades dispare treptat şi începe să fie înlocuită de o negare explicită a vieţii de apoi sau de vagi speranţe că răposatul a ajuns într-o lume mai bună - în „Insula celor Preafericiţi", „la zei" sau chiar „în Cosmosul etern"[29]. Nu cred că trebuie să ne bazăm prea mult pe ultimul tip de epitaf: ştim că rudele îndurerate tind să comande „o inscripţie potrivită" care nu corespunde întotdeauna unei credinţe active[30]. Totuşi, considerate ca întreg, pietrele de mormînt sugerează că dezintegrarea Conglomeratului era într-un stadiu mai avansat.
în ceea ce priveşte religia publică sau civică, este de aşteptat ca ea să sufere din cauza pierderii autonomiei civice: în statul--cetate religia şi viaţa publică erau prea strîns legate pentru ca declinul uneia să nu aducă după sine declinul celeilalte. Ştim, din imnul lui Hermocles către Demetrios Poliorcetes[31], că religia publică era în mare declin la Atena în jumătatea de veac ce a urmat după Cheroneea; nu ar fi fost posibil în nici o altă perioadă ca un imn cîntat într-o însemnată împrejurare publică să declare că zeii cetăţii sînt sau indiferenţi sau inexistenţi, şi că aceste biete pietre şi beţişoare erau acum înlocuite de „adevăratul" zeu, Demetrios însuşi[32]. Linguşirea se prea poate să fie nesinceră; scepticismul este însă vădit sincer şi era probabil împărtăşit de aproape tbţi, din moment ce ni se spune că imnul se bucura de mare popularitate[33]. Că adulaţia elenistică a conducătorului *eraîntotdeauna* ■nesinceră - că era un truc politic şi *nimic altceva* - nu va crede nimeni, căci fenomenul poate fi observat şi în zilele noastre în adulaţia mereu crescîndă a masei pentru dictatori, regi şi, în lipsa lor, pentru sportivi[34]. Cînd vechii zei se retrag, tronurile goale cer imperativ un succesor şi, cu o regie bună sau chiar fără ea[35], cel mai neisprăvit dintre muritori poate fi înălţat pe locul

vacant. în măsura în care au o semnificaţie religioasă pentru individ, cultul personalităţii şi analogiile sale[36] antice sau moderne sînt, în primul rînd, expresii ale unei dependenţe neajutorate; cel care tratează o altă fiinţă umană ca pe ceva divin îşi desemnează singur statutul precar al unui copil sau al unui animal. Cred că un sentiment asemănător dădea naştere unei alte trăsături caracteristice a perioadei elenistice timpurii şi anume, larga difuziune a cultului lui Tyche, „noroc" sau „şansă". Un asifetde cult este, cum spunea Nilsson, „ultimul stadiu în secularizarea religiei"[37]; în lipsa unui obiect pozitiv, sentimentul dependenţei se ataşează de ideea pur negativă a inexplicabilului şi a neprevăzutului, care este

Tyche.
Nu aş vrea să dau o impresie falsă asupra unei situaţii complexe suprasimplificînd-o. Veneraţia publică a zeilor cetăţii a continuat, desigur; era admisă ca o latură a vieţii publice, o expresie a patriotismului civic. Dar cred că în linii mari putem să spunem despre acest cult ceea ce s-a spus despre creştinism în vremea noastră, şi anume că devenise „mai mult sau mai puţin o rutină socială, fără influenţă asupra scopurilor oamenilor"[38]. Pe de altă parte, declinul treptat al tradiţiei i-a oferit omului religios libertatea de a-şi alege proprii zei[39], la fel cum i-a oferit poetului libertatea de a-şi alege propriul stil; anonimatul şi singurătatea vieţii în marile oraşe noi, unde individul se simţea un nimic, au accentuat nevoia multora de a avea un prieten sau un ajutor divin. Celebra remarcă a lui Whitehead, potrivit căreia „religia este ceea ce fiecare dintre noi face cu propria lui singurătate"[40], descrie destul de exact situaţia religioasă începînd cu vremea lui Alexandru, indiferent cîtă valoare îi acordăm ca definiţie generală. Unul din lucrurile pe care oamenii le făceau cu singurătatea lor în perioada aceea era constituirea unor mici comunităţi private dedicate cultului zeilor individuali, vechi sau noi. Inscripţiile ne spun cîte ceva despre activităţile unor astfel de „Apolo-nişti" sau „Hermaişti" sau „Iobacchi" sau „Sarapiaşti", dar nu putem pătrunde prea adînc în gîndirea lor. Tot ce putem spune este că aceste asociaţii serveau unor scopuri atît sociale cît şi religioase în proporţii necunoscute şi probabil variabile; unele nu erau probabil altceva decît mici cluburi; altele dădeau poate membrilor sentimentul unei comunităţi adevărate, cu un patron sau protector divin ales de ei care înlocuia comunitatea locală tradiţională a vechii societăţi închise[41].
Acestea erau, în linii mari, relaţiile între religie şi raţionalism în secolul al III-lea[42]. Privind imaginea în ansamblu, un observator inteligent din anul sau din jurul anului 200 î.H. ar fi putut prezice că peste cîteva generaţii dezintegrarea structurii moşte-

nite va fi completă şi că va urma o perfectă Epocă a Raţiunii. Ar fi greşit totuşi în ambele privinţe - la fel cum par a fi greşite preziceri similare făcute de unii raţionalişti ai secolului al XIX-lea. Pe imaginarul nostru raţionalist grec l-ar fi surprins să afle că la o jumătate de mileniu după moartea sa, Zeiţa Atena mai primea încă periodic în dar o rochie nouă de la poporul său recunoscător[43] ; că se mai sacrificau încă tauri la Megara pentru eroii ucişi în războaiele persane cu opt sute de ani înainte[44], că tabuurile vechi, legate de puritatea rituală, erau păstrate cu rigiditate în multe locuri[45]. Nici un raţionalist nu a ţinut vreodată suficient seama de *vis inertiae,* acel ceva care face ca lucrurile de acest fel să continue - ceea ce Matthew Arnold a numit odată „extrema încetineală a lucrurilor"[46]. Zeii se retrag, dar ritualurile lor supravieţuiesc, şi nimeni, în afara cîtorva intelectuali, nu observă că au încetat să mai aibă vreun sens. Din punct de vedere material, Conglomeratul moştenit nu a pierit în cele din urmă prin dezintegrare ; părţi considerabile din el au supravieţuit secole de-a rîndul, o faţadă prăpădită, familiară şi întrucîtva simpatică, pînă cînd, într-o zi, creştinii au dărîmat-o şi au descoperit că nu era practic nimic dincolo de ea - doar un palid patriotism local şi o colecţie de antichităţi[47]. Cel puţin în oraşe aşa s-au petrecut lucrurile; se pare că pentru cei de la ţară, pentru *pagani,* unele din vechile rituri mai însemnau ceva, cum cîteva din ele încă mai înseamnă şi astăzi, chiar dacă înţelesul lor s-a adumbrit, rămînînd doar pe jumătate accesibil. O astfel de previziune ar fi surprins pe un observator din secolul al III-lea î.H. Dar l-ar fi surprins şi mai dureros să afle că civilizaţia greacă nu se pregătea să înceapă o Epocă a Raţiunii, ci o epocă de declin intelectual treptat care avea să dureze, cu unele regrupări înşelătoare şi cu unele acţiuni strălucite de ariergardă, pînă la căderea Bizanţului în mîna turcilor; că, de-a lungul celor şaisprezece secole de existenţă care o mai aşteptau, perioada elenistică nu va produce nici un poet la fel de bun ca Teocrit, nici un om de ştiinţă la fel de bun ca Eratostene, nici un matematician la fel de bun ca Arhimede şi că singurul nume mare în filosofie va reprezenta un punct de vedere care fusese socotit defunct - platonismul

transcendental.
Una din problemele majore ale istoriei universale este înţelegerea cauzelor acestui declin care a durat atît de mult. Acum ne interesează doar un aspect al lui, pe care îl vom numi, pentru simplificare, întoarcerea Iraţionalului. Dar chiar şi acest aspect constituie un subiect atît de cuprinzător încît îl pot ilustra doar semnalînd cîteva evoluţii tipice.

1.

Am văzut într-un capitol anterior cum prăpastia între ceea ce credeau intelectualii şi ceea ce credea poporul, prăpastie care apăruse încă în literatura greacă veche, s-a lărgit în a doua jumătate a secolului al V-lea aproape pînă la o sciziune completă şi cum raţionalismul crescînd al intelectualilor era însoţit de simp-tome regresive în mentalitatea populară. în societatea elenistică relativ „deschisă", deşi sciziunea s-a menţinut în mare măsură, schimbările rapide în stratificarea sociaiâ şi accesul la educaţie al claselor medii au creat mai multe posibilităţi de interacţiune între cele două grupuri. Am asistat la modul în care, în Atena secolului al III-lea, un scepticism limitat mai înainte doar la intelectuali, începuse să molipsească întreaga populaţie; acelaşi lucru avea să se petreacă, mai tîrziu, la Roma[4]*[1].- După secolul al III-lea însă, o dată cu apariţia unei literaturi pseudoştiinţifice apare un tip diferit de interacţiune; acest tip de literatură, care era de obicei pseudonimă şi pretindea că se bazează pe revelaţia divină, preluase vechile^! superstiţii ale Orientului şi fanteziile mai recente ale maselor elenistice, le înveşmîntase în haine împrumutate din ştiinţa sau filosofia greacă, făcîndu-le astfel să fie acceptate de o masă largă a claselor educate. Asimilarea funcţiona în ambele sensuri: în timp ce raţionalismul, de un tip limitat şi negativ, continuă să se întindă de sus în jos, antiraţionalismul se întinde de jos în sus şi iese, în final, învingător.
Cel mai cunoscut exemplu este astrologia[49]. S-a spus că „a năpădit gîndirea elenistică la fel cum o boală nouă năpădeşte populaţia unei insule îndepărtate"[50]. Dar comparaţia nu se prea potriveşte cu faptele, în măsura în care ele ne sînt cunoscute. Astrologia a fost inventată în Babilonia, s-a răspîndit în Egipt, unde se pare că Herodot a venit în contact cu ea[51]. în secolul al IV-lea Eudoxos pomenea de existenţa ei în Babilonia în acelaşi timp în care aveau loc realizările astronomiei babiloniene; el o privea, însă, cu scepticism[52], şi nu există nici o dovadă că a fost preluată, deşi în mitul *luiPhaidros* Platon se amuză compunînd propria lui variaţiune pe o temă astrologică[53]. în jurul anului 280 î.H. cititorilor greci li s-au oferit mai multe informaţii detaliate despre astrologie în scrierile preotului babilonian Berossus, care nu au provocat prea multă vîlvă (se pare). Adevărata vogă a astrologiei a început, pjrobabil, în secolul al II-lea î.H., cînd un număr de manuale populare - mai cu seamă cel compus de un faraon imaginar, *Revelaţiile lui Nechepso şi Petosiris*[54] - au început să aibă o circulaţie largă şi astrologii practicanţi au apărut pînă şi la Roma[55]. De ce a avut loc atunci şi nu mai devreme ? Ideea nu mai constituia o noutate şi terenul intelectual pentru receptarea ei fusese pregătit, de mult, în teologia astrală, care fusese preluată
de platonicieni, aristotelieni şi stoici, deşi Epicur avertizase lumea de pericolele ei[56]. Răspîndirea ei fusese favorizată, probabil, de condiţii politice: în jumătatea de secol tulbure care precedase cucerirea Greciei de către romani era deosebit de important să afli ce te aşteaptă. E de presupus, de asemenea, că grecul babilonian care în vremea aceea ocupa locul lui Zenon[57] încuraja un fel de *„trahison des clercs"* (trădarea intelectualilor) (Stoa îşi folosise deja influenţa pentru a înăbuşi ipoteza heliocentrică a lui Aristarh, care, dacă ar fi fost acceptată, ar fi dărîmat atît bazele astrologiei cît şi cele ale religiei stoice)[58]. Dar dincolo de aceste cauze imediate putem suspecta ceva mai adînc şi mai puţin conştient: timp de un secol sau chiar mai mult, individul stătuse faţă în faţă cu propria sa libertate intelectuală, iar acum îi întoarce spatele şi o rupe la fugă în faţa perspectivei îngrozitoare - mai bine determinismul

rigid al destinului astrologie, decît povara teribilă a responsabilităţii de toate zilele. Oameni raţionali, ca Panaitios şi Cicero, au încercat să controleze retragerea recurgînd la argumente, ca şi Plotin ceva mai tîrziu[59], dar fără rezultate vizibile; unele motive sînt dincolo de influenţa argumentelor.

în afară de evoluţia astrologiei, secolul al II-lea î.H. a asistat şi la apariţia altei doctrine iraţionale care a influenţat adînc gîndirea antichităţii tîrzii şi întregul Ev Mediu - teoria proprietăţilor oculte sau a forţelor imanente ale unor animale, plante şi pietre preţioase. Cu toate că începuturile ei sînt mult mai vechi, ea a fost expusă sistematic pentru prima oară de un oarecare Bolos din Mendes, numit „Democritanul", care pare să fi scris în jurul anului 200 î.H.[60]. Sistemul lui era strîns legat de medicina magică şi de alchimie; curînd s-a combinat şi cu astrologia, pentru care a constituit un supliment convenabil. Stelele rămîneau, din păcate, inaccesibile atît rugăciunilor cît şi magiei[61]. Dar dacă fiecare planetă îşi are reprezentantul în regnul animal, vegetal şi mineral, legat de ea printr-o „simpatie" ocultă, cum se declara acum, se putea ajunge la ele prin mijloace magice, manipulînd corespondentul lor pămîntesc[62]. Sprijihindu-se pe concepţia primitivă a lumii ca unitate magică, ideile lui Bolos erau fatalmente atrăgătoare pentru stoici, care concepeau cosmosul ca pe un organism ale cărui părţi au o comunitate de experienţă *(ou^nâdeia)*[63]. începînd cu secolul I î.H., Bolos începe să fie citat ca autoritate ştiinţifică, comparabil ca statut cu Aristotel şi Teofrast[64], iar doctrinele sale sînt încorporate în imaginea general acceptată despre lume.

Mulţi dintre cei care s-au ocupat.de acest subiect au văzut secolul I î.H. ca pe o perioadă decisivă de *Weltwende* (cotitură), perioadă cînd valul de raţionalism care-şi pierduse din ce în ce

•

mai mult puterea în ultima sută de ani, şi-a epuizat forţa şi a început să se retragă. Toate şcolile de filosofie, în afară de cea epicureică, au luat o nouă direcţie în acea vreme. Vechiul dualism religios dintre spirit şi materie, Zeu şi Natură, suflet şi apetituri pe care gîndirea raţionalistă luptase să-l învingă, se reafirmă în forme noi şi cu o nouă vigoare. în noul stoicism neortodox al lui Poseidonios acest dualism apare ca o tensiune a contrariilor în cadrul cosmosului unificat şi al naturii umane unificate ale vechii Stoa[65]. Tot atunci, o revoluţie în interiorul Academiei pune capăt fazei pur critice în evoluţia platonismului, considerîndu-l din nou o filosofie speculativă şi aşezînd-o pe firul care duce la Plotin[66]. La fel de semnificativă este redeşteptarea pitagorismului după două secole de suspendare aparentă, nu ca o şcoală de învăţătură specială, ci ca un cult şi ca un mod de viaţă[67]. El se baza în mod deschis pe autoritate, nu pe logică; Pitagora era reprezentat ca un înţelept inspirat, corespondentul grec al lui Zoroastru sau Ostanes, şi numeroase apocrife îi sînt atribuite lui sau discipolilor lui apropiaţi. In numele său se propovăduia vechea credinţă într-un eu magic detaşabil, în lumea ca loc sumbru de penitenţă şi în necesitatea catharsis-ului; dar această credinţă era acum combinată cu idei care proveneau din religia astrală (care avea de fapt unele legături cu vechiul pitagorism)[68], din Platon (care era prezentat ca pitagorician), din ocultismul lui Bolos[69] şi din alte forme ale tradiţiei magice[70].

Toate aceste evoluţii sînt, poate, mai degrabă simptome decît cauze ale unei schimbări generale în climatul intelectual al lumii mediteraneene - o schimbare a cărei analogie istorică cea mai apropiată ar putea fi reacţia romantică împotriva „teologki naturale" raţionauste, care a început în prima parte a secolului al XIX-lea şi continuă să exercite şi astăzi o influenţă puternică[71]. Adoraţia cosmosului vizibil şi sentimentul de a fi una cu el, care şi-a găsit expresia în stoicismul timpuriu, a început să fie înlocuită, în gîndirea multora[72], de sentimentul că lumea fizică - în orice caz partea ei sublunară - este sub influenţa unor puteri malefice şi că sufletul trebuie să se rupă de ea în loc să constituit împreună o unitate. Oamenii

erau tot mai preocupaţi de tehnici de salvare individuală; unii se sprijineau pe cărţile sfinte, care se pretindeau descoperite în temple orientale sau dictate de zeu vreunui profet inspirat[73], alţii urmăreau o revelaţie personală prin intermediul oracolului, al visului sau al viziunii aievea[74]; alţii, iarăşi căutau un sentiment de siguranţă în ritual, prin iniţierea în unul sau mai multe din numeroasele ^mistere" existente la vremea aceea, sau apelînd la serviciile unui mag particular[75]. Exista o nevoie mereu crescîndă de ocultism care este, în esenţă, o încercare de a

capta împărăţia cerurilor prin mijloace materiale; el^-a fost pe bună dreptate înfăţişat ca „forma vulgară a transcendentalis-mului"[76]. Iar filosofia urma o cale paralelă la un nivel mai înalt. Majoritatea şcolilor încetaseră de mult să aprecieze adevărul de dragul adevărului[77] dar, în perioada imperială, ele renunţă, cu unele excepţii[78], la orice pretenţie de curiozitate dezinteresată şi se prezintă, făţiş, că negustori de mîntuire a sufletelor. Nu numai că filosoful ajunsese să considere sala de conferinţe ca pe un dispensar al sufletelor bolnave[79]; în principiu, aceasta nu ar fi reprezentat nimic nou. Mai mult însă, filosoful nu este numai un psihoterapeut; el este, în acelaşi timp, „un fel de preot şi trimis al zeilor"[80], cum spune Marc Aureliu, iar învăţăturile lui pretind să aibă o valoare mai mult religioasă decît ştiinţifică. „Scopul plato-nicienilor", spune un observator creştin în secolul al II-lea î.H., „este să-l vadă faţă în faţă pe Dumnezeu"[81]. Cunoaşterea profană era apreciată numai în măsura în care contribuia la astfel de scopuri^ Seneca, de pildă, citează aprobator punctul de vedere potrivit căruia nu ar trebui să se depună eforturi pentru a investiga lucruri care sînt imposibil de cunoscut şi nefolositoare, cum ar fi cauza mareelor şi principiul perspectivei[82]. în astfel de vorbe se simţea deja climatul intelectual al Evului Mediu. Este climatul în care s-a dezvoltat creştinismul, care a făcut posibil triumful noii religii şi care a marcat învăţăturile creştine[83]; dar el nu a fost creat de creştini.

Atunci ce a creat acest climat ? Una din dificultăţile care stau în calea găsirii unui răspuns în prezent este lipsa unei prezentări cuprinzătoare şi echilibrate a tuturor faptelor relevante, care ne-ar putea ajuta să înţelegem relaţia dintre copaci şi pădure. Există studii strălucite despre mulţi copaci individuali, cu toate că nu despre toţi; despre pădure însă avem doar schiţe impresioniste. Atunci cînd va apărea volumul doi din *Geschichte* de Nilsson[84], cînd Nock îşi va publica mult aşteptatele conferinţe Gifford despre religia elenistică şi cînd Festugiere va termina importanta serie de studii de istorie a gîndirii religioase, denumită în mod necorespunzător *La Revelation d'Hermes Trismegiste[85],* un nespecialist obişnuit ca mine se va putea hotărî mai uşor; între timp, ar fi mai bine să se abţină de la judecăţi pripite. Aş dori să închei, totuşi, spunînd cîteva cuvinte despre unele explicaţii ale eşecului raţionalismului grec. Unele dintre ele reformulează doar problema pe care au pretenţia să o rezolve..Nu ne ajută cu nimic afirmaţia că grecii deveniseră decadenţi sau că mentalitatea greacă fusese invadată de influenţe orientale, dacă nu ni se spunere ce B-a întîmplat astfel. Ambele afirmaţii pot fi adevărate, într-un anumit sens,

deşi cred că cei mai buni savanţi de astăzi ar ezita să accepte vreuna din ele fără rezerve, aşa cum se obişnuia în secolul trecut[86]. Dar, chiar dacă ar fi adevărate, astfel de afirmaţii nenuanţate nu vor face ca problema să progreseze pînă cînd natura şi cauzele aşa-nu-mitei degenerări nu sînt clare. Nici nu mă voi mulţumi să accept încrucişarea rasială ca pe o explicaţie suficientă, pînă nu se stabileşti[1] că Atitudinile culturale se transmit în plasma germinală sau că rasele încrucişate sînt neapărat inferioare celor „pure"[87].

Dacă vrem să găsim răspunsuri mai precise, trebuie să încercăm să fim siguri că se potrivesc cu faptele şi că nu sînt dictate de prejudecăţile noastre. Nu întotdeauna se întîmplă aşa. Cînd un cunoscut savant britanic mă asigură că „fără îndoială supra-spe-cializarea ş.tiinţei *şi*

dezvoltarea educaţiei populare în perioada elenistică au dus la declinul activităţii mentale"[88], mă tem că proiectează în trecut diagnoza lui personală a unor vicii contemporane. Tipul de specializare care există astăzi nu a existat niciodată în ştiinţa greacă, iar unele din cele mai renumite nume din toate perioadele civilizaţiei greceşti sînt cele ale unor nespecialişti, ca Teofrast sau Eratostene, Poseidonios, Galen sau Ptolemeu. Iar educaţia generală nu era nici ea cunoscută; mai plauzibilă este concepţia potrivit căreia gîndirea elenistică suferea de prea puţină educaţie populară decît de prea multă.

Din nou, unele dintre explicaţiile sociologice preferate au inconvenientul de a nu se potrivi cu faptele istorice[89]. Astfel, pierderea libertăţii politice a contribuit la descurajarea iniţiativei intelectuale, dar nu a fost, în nici un caz, factorul determinant; căci glorioasa perioadă a raţionalismului de la sfîrşitul secolului al IV-lea la sfîrşitul secolului al III-lea nu a fost, în nici un caz, o perioadă de libertate politică. Nu este uşor nici să dai întreaga vină pe război şi sărăcie economică. Există dovezi că, în astfel de condiţii, se recurge mai mult ca oricînd la magie şi prorocire[90] (exemple foarte recente sînt voga de spiritism în timpul şi după primul război mondial şi de astrologie în timpul şi după cel de al doilea război mondial[91]); şi sînt gata să cred că acele condiţii zbuciumate ale primului secol î.H. au favorizat începutul îndepărtării directe de raţiune, pe cînd cele din secolul al III-lea d.H. au favorizat definitivarea ei. Dar dacă acesta ar fi unicul factor hotărîtor, ne-am aştepta ca perioada celor două secole intermediare - o perioadă excepţional de lungă de pace domestică, securitate personală şi, în general, de bună guvernare - să prezinte o răsturnare a acestei tendinţe în loc de o accentuare treptată. Alţi savanţi au subliniat destrămarea *internă* a raţionalismului grec. „S-a risipit ca un foc care se stinge din lipsă de combustibil. în vreme ce ştiinţa s-a sfîrşit în logomahii sterile şi compilări fără substanţă, voinţa religioasă de a crede a primit noi forţe vitale", spune Nilsson[92]. în cuvintele lui Festugiere, „se discutase prea mult, lumea se săturase de vorbe. Nu mai rămînea decît tehnica"[93]. Omului modern descrierea îi sună familiar şi tulburător, dar există multe dovezi străvechi care o atestă. Dacă mergem mai departe şi întrebăm de ce lipsea combustibilul, răspunsul ambilor autori este unul vechi, şi anume că ştiinţa greacă nu reuşise să dezvolte metoda experimentală[94]. Iar dacă mai întrebăm de ce nu reuşise, ni se răspunde, cel mai adesea, că metoda obişnuită la greci era cea deductivă - ceea ce nu mi se pare prea lămuritor. în această problemă analiza marxistă dă un răspuns mai inteligent: experimentul nu s-a dezvoltat fiindcă nu exista tehnologie serioasă; nu exista tehnologie serioasă fiindcă mîna de lucru era ieftină; mîna de lucru era ieftină fiindcă erau mulţi sclavi[95]. Astfel, printr-un şir de deducţii simple se arată că începuturile concepţiei medievale au depins de instituţia sclaviei. Unele din verigile acestui lanţ cred că ar mai trebui încercate; este însă o sarcină pentru care nu sînt calificat. Voi risca, totuşi, să fac două comentarii care se impun de la sine. Unul este că argumentul economic explică mai bine stagnarea mecanicii după Arhimede, decît stagnarea medicinei după Galen sau a astronomiei după Ptolemeu. Celălalt este că atrofierea gîndirii ştiinţifice în general poate să explice foarte bine plictisul şi starea de agitaţie a intelectualilor, dar nu la fel de bine noua atitudine a maselor. E limpede că majoritatea vastă a celor care s-au îndreptat către astrologie sau magie, majoritatea vastă a adoratorilor mitraismu-lui sau ai creştinismului, erau oameni pentru care stagnarea ştiinţei nu era o preocupare *directă* şi conştientă; şi mi se pare greu de stabilit cu certitudine că părerea lor religioasă ar fi fost fundamental diferită, chiar dacă un om de ştiinţă ar fi adus schimbări în viaţa lor economică, inventînd locomotiva cu aburi. Pentru ca istoricii viitori să ajungă la o explicaţie mai completă a ceea ce s-a întîmplat, cred că, fără să ignore factorul economic sau intelectual, vor trebui să ia în consideraţie şi alt tip de motiv, mai puţin conştient şi mai puţin raţional. Am sugerat mai înainte că în spatele acceptării determinismului astral se afla, printre altele, teama de libertate - fuga inconştientă de povara grea a opţiunii individuale pe care o societate deschisă o impune membrilor ei. Dacă un astfel de motiv este acceptat ca o *vera causa* (şi există dovezi serioase că astăzi el este o *vera causa)*[96], putem bănui că a acţionat în

multe cazuri. îl bănuim în spatele înăspririi speculaţiei filosofice transformată într-o dogmă cvasireligioasă care îi oferea individului o regulă de viaţă fixă; în spaima faţă de cercetarea incomodă, exprimată pînă şi de Cleante sau de Epicur;

mai tîrziu, şi la un nivel mai popular, în nevoia de un profet sau de o scriptură; mai general, în respectul patetic faţă de cuvîntul scris, caracteristic perioadelor romane tîrzii şi celor medievale -o disponibilitate „de a accepta afirmaţii fiindcă se aflau în cărţi"[97], cum spune Noch.

Atunci cînd un popor a ajuns atît de aproape de o societate deschisă, cum este cel grec în jurul secolului al III-lea î.H., un asemenea recul nu are un aspect instantaneu sau uniform. Iar pentru individ este dureros. Pentru refuzul de a accepta răspunderi în orice sferă se plăteşte întotdeauna un preţ care de obicei ia forma nevrozei. Există dovezi colaterale că teama de libertate nu este o simplă vorbă într-un context de crescîndă anxietate iraţională şi de frecvente manifestări ale unui sentiment de vinovăţie nevrotic, cum era contextul ultimelor etape[98] ale reculului. Acestea nu erau lucruri noi în experienţa religioasă a grecilor: le-am întîlnit cînd am studiat perioada arhaică. însă secolele de raţionalism slăbiseră influenţa lor socială şi astfel, indirect, puterea lor asupra individului. Acum ele capătă însă forme noi şi o nouă intensitate. Nu pot să intru în detalii în ceea ce priveşte dovşzile; dar ne putem da seama de schimbare comparînd „omul superstiţios" al lui Teofrast, care nu se deosebeşte prea mult de personajul de modă veche respectînd tabuurile tradiţionale, cu cel al lui Plutarh, care „sade în locuri publice, înveşmîntat în pînză de sac ori în zdrenţe murdare, sau se tăvăleşte gol în noroi, procla-mîndu-şi ceea ce numeşte el păcatele"[99]. Tabloul nevrozei religioase oferit de Plutarh poate fi îmbogăţit din multe alte surse: documente izbitor de individuale sînt portretul făcut de Lucian lui Peregrinus, care s-a întors de la păcatele sale mai întîi spre creştinism, apoi spre filosofia păgînă şi, după o spectaculoasă sinucidere, a devenit un sfînt păgîn făcător de minuni[100]; apoi autoportretul altui nevrotic interesant, Aelius Aristides[101]. Din nou prezenţa unei anxietăţi difuze în rîndul maselor se arată clar, nu numai în reapariţia groazei de *pedepse post-mortem*[102], ci şi în spaimele inerente încă în timpul vieţii pe care le atestă rugăciunile şi amuletele existente în vremea aceea[103]. Atît păgînul cît şi creştinul se rugau, în perioada imperială tîrzie, pentru protecţie împotriva unor pericole invizibile - împotriva deochiului şi a posesiunii demonice, împotriva „demonului înşelător" sau a „cîinelui fără cap"[104]. Una din amulete promitea apărare „împotriva oricărui pericol ce se arăta în vise înspăimîntătoare sau din partea duhurilor văzduhului"; o alta „împotriva duşmanilor, acuzatorilor, hoţilor, spaimelor şi apariţiilor din vise"; o a treia -creştină - împotriva „spiritelor necurate care se ascund sub pat,

sub bîrnele tavanului sau chiar în groapa de gunoi"[105]. întoarcerea iraţionalului era, după cum se vede din aceste exemple, destul de completă.

In acest punct va trebui să părăsesc problema. Dar nu îmi voi încheia cartea fără a face o ultimă mărturisire. Am evitat intenţionat să folosesc analogii moderne deoarece ştiu că ele încurcă în aceeaşi măsură în care şi lămuresc[106]. Dar, la fel cum un om nu poate scăpa de umbra sa, tot aşa o generaţie nu poate să-şi dea părerea asupra unor probleme de istorie fără referire, conştientă sau nu, la propriile sale probleme. Şi nu vreau să ascund cititorului faptul că, scriind aceste capitole şi, în special, ultimul, m-am gîndit mereu la situaţia noastră. Şi noi am asistat la lenta dezintegrare a unui Conglomerat moştenit, declanşată mai întîi în elitele cultivate, dar afectînd ulterior masele de pretutindeni, însă rămînînd totuşi departe de a fi completă. Şi noi am trăit un mare moment raţionalist, marcat de progrese ştiinţifice dincolo de orice închipuire a veacurilor precedente, confruntînd omenirea cu perspectiva unei societăţi

mai deschise decît niciodată. Iar în ultimii patruzeci de ani am asistat la altceva - la simptomele inconfundabile ale unei depărtări de această perspectivă. S-ar părea că, în cuvintele folosite nu de mult de Andre Malraux, „civilizaţia apuseană a început să se îndoiască de propriile ei criterii"[107].

Care este semnificaţia acestei îndoieli? Este oare ezitarea dinaintea saltului, sau începutul unei goane panicate ? Nu ştiu. Un simplu profesor de greacă nu are căderea să se pronunţe asupra unei astfel de probleme. Ceva poate face totuşi. El poate reaminti cititorilor săi cum un popor civilizat de altădată a galopat pînă în pragul acestui salt, refuzînd în ultima clipă să îl facă. Autorul poate, de asemenea, să-i invite pe cititori să examineze toate circumstanţele acestui refuz.

Cine a refuzat saltul: calul sau călăreţul ? Aceasta este de fapt întrebarea crucială. După părerea mea, refuzul a fost al calului -cu alte cuvinte, al acelor elemente iraţionale ale naturii umane care, fără ştirea noastră, determină atît de mult comportamentul nostru şi ceea ce socotim a fi gîndirea noastră. Dacă am dreptate, atunci există motive pentru a avea speranţe. După cum au demonstrat capitolele anterioare, oamenii care au creat primul raţionalism european nu au fost niciodată - pînă în perioada elenistică -„doar" raţionalişti; cu alte cuvinte, erau conştienţi, într-un mod profund şi imaginativ, de puterea, miracolul şi pericolul Iraţionalului. Ei au putut descrie însă cele ce se petreceau dincolo de pragul conştiinţei doar într-un limbaj mitologic sau simbolic; nu posedau nici un instrument pentru a le înţelege, cu atît mai puţin pentru a le controla; iar în perioada elenistică, prea mulţi dintre

ei au făcut greşeala fatală de a crede că pot fi ignorate. Omul modern, pe de altă parte, începe să dobîndească un astfel de instrument. Este încă foarte departe de a fi perfect sau de a fi mînuit cu îndemînare; în multe domenii, inclusiv în cel al istoriei[108], posibilităţile şi limitele sale mai trebuie încă testate. Totuşi pare să ofere speranţa că, dacă e folosit în mod înţelept, ne vom înţelege eventual calul mai bine; înţelegîndu-l mai bine, vom fi în stare, printr-un antrenament mai bun, să-l facem să-şi învingă spaima; şi, prin învingerea spaimei, calul şi călăreţul vor face într-o bună zi saltul decisiv şi îl vor face bine.

Note la capitolul VIII

1. O societate complet „deschisă" ar fi, în sensul în care înţeleg eu termenul, o societate cu moduri de comportare determinate exclusiv de o alegere raţională între alternative posibile şi ale cărei adaptări ar fi toate conştiente şi deliberate (în opoziţie cu societatea complet „închisă", în care toate adaptările ar fi inconştiente şi nimeni nu şi-ar da vreodată seama că face o alegere). O astfel de societate nu a existat niciodată şi nici nu va exista vreodată; putem însă vorbi practic de societăţi relativ închise şi de societăţi relativ deschise şi ne putem gîndi la istoria civilizaţiei ca la istoria unei mişcări de depărtare de primul tip, în direcţia generală a celui de-al doilea tip. Cf. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Londra, 1945) şi articolul lui Auden, citat *infra.* Despre noutatea situaţiei în secolul III, vezi Bevan, *Stoics and sceptics,* 23 şi urm.
2. W.H. Auden, „Criticism in a Mass Society", *The Mint,* 2 (1948) 4. Cf. şi Walter Lippmann, *A Preface to Morals,* 106 şi urm., despre „povara originalităţii".
3. Vezi pp. 207 şi urm.
4. Aristotel, 2?.iV., 1177^{b} 24-1178^{a} 2. Cf. fr. 61: omul *estequasi mortalis deus (omul este asemenea unui zeu muritor).*
5. *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. Arnim (citat în continuare ca *SVF),* I. 146: *Zenon din Cition, stoicul, spunea... că a vedea... a avea divinul în minte (înseamnă) mai degrabă că zeul conduce mintea.* Zeul însuşi este Judecata cea dreaptă care pătrunde toate lucrurile" (Diog. Laert., 7.88, cf. SVF I, 160-162). Pentru o astfel de părere există precedente în speculaţia mai timpurie (cf., de exemplu, Diogene din Apollonia, fr. 5); acunv apare însă pentru prima dată ca bază a unei teorii sistematice a vieţii omeneşti.
6. Epicur, *Epist.,* 3.135: *să trăieşti ca un zeu printre oameni.* Cf. şi *Sent. Vat.,* 33; Aelian, *V.H.,* 4.13 (= fr. 602 Usener); şi Lucr. 3. 322.
7. Aristotel, *Met,* 1072^{b} 14. *Nu sînt conştient de scurgerea vieţii decît puţin timp.*

8. Cap. III, pp. 76 şi urm., IV, p. 110.
9. Cf. Jaeger, *Aristotel,* 159 şi urm., 240 şi urm., 396 şi urm.; Boyancă, *Culte des Muses,* 185 şi urm.
10. Cic, *Acad. post,* 1.38 = SVF, I, 199.

11. Unitatea i|)uxn [sufletului], *SVP,* II. 823 etc. Zenon defineşte *q* [pasiunea] ca pe o „tulburare iraţională şi nefirească a minţii" *(SVF,* I, 205). Hrisip merge mâi departe, identificînd pasiunile cu judecăţile eronate, *SVP,* III. 456, 461. *Hrisip a fost tentat să arate că unele-crize sînt boli ale raţiunii, Zenon, pe de altă parte, socotea că nu aceste crize, ci tristeţile care le provoacă, efuziunile, înălţările şi căderile sufletului sînt boli.*
12. *SVF,* III. 444: *Stoici affectus omnes, quorum impulsu animus commo-vetur eXIIomine tollunt, cupiditatem, laetitiam, metum, maestitiam... Haec quattuor morbos vocant, non tam natura insitos, quam prava opinione susceptos: et idcirco eos censent exstirpari radicitus, si bonorum malorumque opinio falsa tollatur (Stoicii socot că toate pasiunile de care e zguduit sufletul - dorinţa, bucuria, teama, tristeţea - din om apar. Pe acestea patru ei le numesc boli, nu atît pentru că sînt de la natură cît pentru că sînt dobîndite prin judecată strîmbă: şi de aceea ei consideră că acestea pot fi smulse din rădăcină dacă este înlăturată judecata falsă despre lucrurile bune şi rele).* Caracterizarea înţeleptului îi aparţine lui Tarn *(Hellenistic Civilisation,* 273).
13. Cf. interesantul comentariu al lui Bevan, *op.cit.,* 66 şi urm.
14. în TTepT Tra0tov [Despre suferinţe], din care s-a inspirat Galen în tratatul său *de placitis Hippocratis et Platonis.* Cf. Pohlenz, *NJbb,* Sup. 24 (1898) 53 şi urm.; şi *Die Stoa,* I. 89 şi urm.; Reinhardt, *Poseidonios,* 263 şi urm.; Edelstein, *AJP,* 47 (1936) 305 şi urm. S-ar părea că falsa unitate a psihologiei lui Zenon fusese modificată încă de Panaitios (Cicero, *Off,* 1.101), dar Poseidonios a mers mult mai departe.
15. Un tratat al lui Galen descoperit de curînd, în care o mare parte a materialului pare să fi fost preluată de la Poseidonios, dezvoltă acest argument, menţionînd diferenţe de caracter observate la copii şi animale: vezi R. Walzer, „New Light on Galen's Moral Philoso-phy", *CR* 43 (1949) şi urm.
16. Galen, *că în temperamentele trupului* etc, pp. 78.8 şi urm. Miiller: *Aşadar nici lui Poseidonios nu i se părea că răul survine oamenilor din afară, neavînd nici o rădăcină în sufletele noastre din care, fiind legat, să încolţească şi să sporească, ci dimpotrivă, căci germenele răului nu este în noi înşine şi avem nevoie ca toate nu atît să fugă de cei răi cît să-i urmeze pe cei care purifică şi îndepărtează de noi creşterea răului. Cî.plac. Hipp. etPlat.,* pp. 436.7 şi urm. Miiller: în tratamentul ((kpcnTEia) pasiunilor Poseidonios îl urmează pe Platon, nu pe Hrisip. Conflictul interior al *Medeei* lui Euripide, în care poetul îşi exprimase protestul împotriva unei psihologii raţionaliste simpliste (cap. VI, p. 163) joacă un rol în această controversă, fiind citat, în mod curios, de ambele părţi (Galen, *plac. Hipp. et Plat.,* p. 342 Miiller; *ibid.,* p. 382 - *SVF,* III. 473 *ad fin.).*
17. Cf. Epicur, *Epist.,* 1.81 şi urm.; Sextus Emp., *Pyrrh. Hyp.,* 1.29.
18. Seneca,*Epist.,* 89.8: *necphilosophia sine virtute est nec sinephiloso-phia virtus* (nu există nici filosofie fără virtute, nici virtute fără filosofie). Cf. epicureica *Pap. Herc.* 1251, col. XIII 6; *filosofia este singura prin care se conduce bine.*

19. Cf. Philodemos, *de dis.* III, fr. 84 Diels = Usener, *Epicureu* fr. 386: omul înţelept *este tentat să se apropie de acesta* fsc. caracterul divin) *şi doreşte să-l fi atins, să fie unit cu el.*
20. Festugiere, *Le Dieu cosmique,* XII şi urm.; *Epicure et ses dieux,* 95 şi urm. împotriva concepţiei că stoicismul timpuriu reprezintă o intruziune a „misticismului oriental" în filosofia greacă vezi, *Le Dieu Cosmique,* 266, nr. 1 şi Bevan *op.cit.,* 20 şi urm. Relaţia dintre filosofie şi religie în această perioadă este bine definită de Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur*[2], 106 şi urm.
21. Se spune că Pyrrhon a fost Mare Preot (Diog. Laert., 9.64).
22. *SVF,* I. 146, 264-267.
23. *SVF,* II. 1076.
24. Hrisip, *ibid.* O alegorizare asemănătoare i se atribuie şi platonicianului Xenocrate (Aetius, 17.30 = Xen., fr. 15 Heinze).
25. Cf. W. Schubart, „Die religiose Haltung des friihen Hellenismus", *Der Alte Orient,* 35 (1937) 22

şi urm.: M. Pohlenz, „Kleanthes Zeushymnus", *Hermes,* 75 (1940) în spec. 122 şi urm. Festugiere are un comentariu revelator despre *Imnul* lui Cleante *(Le Dieu cosmique,* 310 şi urm.).
26. Philodemos, *de pietate,* pp. 126-128, Gomperz Usener, *Epicurea,* fr. 12, 13, 169, 387. Cf. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* 86 şi urm.
27. *Impietatea insurmontabilă,* Philod., *ibid.,* p. 112. Despre Platon cf. cap. VII, p. 169. Epicur a acceptat prima şi a treia propunere din *Legi* X, dar a respins-o pe a doua, căci acceptarea ei i se părea una din sursele principale ale nefericirii omeneşti.
28. Epicur, *apud* Sen., *Epist.,* 29.10, care adaugă: *idem hoc omnes tibi conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici (acest lucru toţi ţi-l vor numi la fel, fie ei peripateticieni, academici, stoici sau cinici).*
29. Pînă la sfîrşitul secolului al II-lea, inscripţiile funerare greceşti conţin rareori informaţii în legătură cu soarta morţilor; cînd se întîmplă este descrisă în termenii Hades-ului homeric (despre excepţia cea mai izbitoare, epitaful din Potideea, vezi cap. V, n. 112). Speranţa nemuririi personale începe să apară în secolul IV - cînd e învăluită într-un limbaj care denotă influenţe eleusine - şi apare ceva mai des în perioada elenistică, fără a se întemeia pe doctrine religioase specifice. Nu există njici o referire la reîncarnare (Cumont, *Lux Perpetua,* 206). Inscripţii funerare explicit sceptice încep să apară o dată cu intelectualii alexandrini. Un poet cum a fost Callimah a putut să exploateze pe rînd concepţia convenţională *(Epigr.,* 4 Mein.), cea optimistă *(Epigr.,* 10) sau cea sceptică *(Epigr.,* 13). în general nu există nici o dovadă care să contrazică afirmaţia lui Aristotel potrivit căreia, pentru majoritatea oamenilor, întrebarea dacă sufletul e muritor sau nemuritor rămîne o întrebare deschisă *(Soph. Elench.,* 176[6] 16). Despre acest subiect cf. Festugiere, *L'Ideal rel. des grecs,* II, cap. V şi R. Lattimore, „Themes in Greek and Latin Epitaphe", *Illinois Studies,* 28 (1942).
30. Cf. verdictul prudent al lui Schubart *(loc. cit.,* 11) „unde în aceste expresii vorbeşte o adevărată credinţă sau unde e doar o frumoasă întorsătură de frază, nu putem hotărî cu certitudine".
31. Athenaios, 253 D = Powell, *Collectanea Alexandrina,* p. 173. Data nu este foarte sigură, probabil 290 î.H.
32. *Jdţi zei însă sau se ţin departe, sau nu au urechi, sau nu există, sau nici unul din ei nu ne este apropiat, pe tine însă te vedem aievea, nu din lemn, nici din piatră, ci adevărat."* Nu înţeleg cum poate spune Rostovtzoff în Ingersoll Lecture („The Mentality of the Hellenistic World and the After *Ufe",HarvardDivinity School Bulletih,* 1938-1939) că în acest pasaj nu apar „nici blasfemia nici *ăazfieia* [impietatea]", dacă foloseşte aceşti termeni în sensul grecesc tradiţional. De unde ştie că imnul este „o izbucnire de sentimente religioase sincere"? Istoricul contemporan Demochares *(apud* Athen., 253 A) este de altă părere, iar textul nu conţine nici o indicaţie care să-l confirme pe Rostovtzoff. Imnul a fost probabil scris la comandă (despre atitudinea lui Demetrios, vezi Tarn, *Antigonos Gonatas,* 90 şi urm.) şi compus, poate, în acelaşi spirit în care Demostene îndemna Sfatul „să-l recunoască pe Alexandru drept fiu al lui Zeus - sau al lui Poseidon, dacă îi face plăcere". Demetrios este fiul lui Poseidon şi al Afroditei ? Desigur - de ce nu ? - cu condiţia să o dovedească aducînd pace şi ocupîndu-se de etolieni.
33. Athen., 253 F (Druris sau Demochares?): *luptătorii de la Maraton erau cîntaţi nu numai public, ci în fiecare casă.*
34. Nu sîntem singurii în această privinţă. Secolul al V-lea îi declară „eroi" pe marii atleţi (cu aprobarea delfică) şi uneori pe oamenii de seamă, la cererea populaţiei - însă numai după moartea lor. O tendinţă asemănătoare a existat, poate, pretutindeni şi în toate timpurile, dar o serioasă credinţă în supranatural o păstra în interiorul unor limite. Onorurile aduse unui Brasidas pălesc în faţa celor aduse oricărui rege elenistic, şi Hitler a ajuns mai aproape de a fi considerat un zeu decît oricare alt cuceritor din perioada creştină.
35. O dată stabilit obiceiul, se pare că onorurile divine erau oferite spontan, chiar de greci; uneori, cei care le primeau erau de-a dreptul stingheriţi; de pildă, Antigonos Gonatas, cînd s-a auzit numit zeu, a răspuns sec: „Omul care îmi goleşte oala de noapte nu a observat aceasta" (Plut., *îs. et Os.,* 24, 360 CD).
36. Nu numai regii, dar şi binefăcătorii particulari erau veneraţi uneori chiar în timpul vieţii lor (Tarn, *Hellenistic Age,* 48 şi urm.). Iar practica epicureică de a se referi la fondatorul lor ca la un zeu (Lucr., 5.8, *deus iile fuit* [acela a fost zeu], Cic, *Tuse,* 1.48, *eumque venerantur ut deum* [pe acesta îl cinstesc ca pe un zeu], îşi avea originea în aceeaşi mentalitate - nu era Epicur un euepyETnţ [binefăcător] mai mare decît oricare rege ? Platon, chiar dacă nu a primit onoruri divine după moarte (cap. VII, n. 9), era

considerat, încă pe vremea nepotului său, fiu al lui Apolo (Diog. Laert., 3.2.). Toate acestea par să contrazică teoria lui W.S. Ferguson *(Amer. Hist. Rev.,* 18 [1912-1913] 29 şi urm.), potrivit căreia cultul conducătorului elenistic era în esenţă un procedeu politic şi nimic mai mult, iar elementul religios doar formal. în cazul conducătorilor, respectul pentru euEpyeTrig [binefăcător] şi awTr)'p [salvator] era, fără îndoială, întărit în mod conştient sau inconştient de vechiul sentiment al *„manei* regale" (cf. Weinreich, *NJbb,* 1926, 648 şi urm.) care la rîndul său se baza, probabil, pe identificarea inconştientă a regelui cu figura paternă.

37. Nilsson, *Greek Piety* (trad. engl., 1948), 86. Privitor la impresia profundă pe care o lăsaseră în mintea oamenilor secolului al IV-lea evenimentele revoluţionare neprevăzute, vezi cuvintele remarcabile ale lui Demetrios din Phaleron *apud* Polyb., 29.21, şi observaţia luiEpicur că TTOAAOI [cei mulţi] cred că TUXII [norocul] este o zeiţă *(Epist.,* 3.134). Un exemplu timpuriu al unui adevărat cult este altarul dedicat Hazardului de Timoleon (Plut., *Timol.,* 36, *qua quis rat.* 11, 542 E). Această forţă impersonală, neutră moral - care apare atît de des în Comedia Nouă, cf. Stob., *Ecl.,* 1.6. — este altceva decît „norocul" unui individ sau al unei cetăţi, care are rădăcini mai vechi (cf. cap. II, n. 79, 80). Cel mai bun studiu despre acest subiect este al lui Wilamowitz, *Glaube,* II. 298-309.
38. A. Kardiner, *The Psychological Frontiers ofSociety,* 443. Cf. Wilamowitz, *Glaube,* II. 271. „Cuvîntul lui Euripide vd^co KOU ©EOUQ r|you|i£0a s-a adeverit întru totul" (Das Wort des Euripides ist volle Wahrheit geworden).
39. Despre fazele timpurii ale acestei dezvoltări, vezi Nilsson, *Gesch.,* I. 760 şi urm.; despre importanţa ei pentru epoca elenistică, Festugiere, *Epicure et ses dieux,* 19.
40. A.N. Whitehead, *Religion in the Making,* 6.
41. Cartea standard despre cluburile elenistice este *Geschichte des Grie-chischen Vereinswesen* de F. Poland. Pentru o scurtă prezentare în limba engleză, vezi M.N. Tod, *Sidelights on Greek History,* prelegerea III. Funcţia psihologică a unor astfel de asociaţii într-o societate în care legăturile tradiţionale s-au destrămat este evidenţiată de Grazia, *The Political Community,* 144 şi urm.
42. în această descriere sumară nu m-am ocupat de situaţia din Orientul elenizat, unde grecii au dat peste culte locale ale zeilor ne-greci pe care i-au venerat, dîndu-le uneori nume greceşti. Influenţa orientală era relativ neînsemnată asupra regiunilor vechii culturi greceşti; mai spre Răsărit, formele de cult greceşti şi orientale convieţuiau fără ostilitate, dar deocamdată fără încercări aparente de sincretism (cf. Schubart, *loc. cit.,* 5 şi urm.).
43. Dittenberger, *Syll*^{3}*.,* 894 (A.D., 262/3).
44. *IG* VII 53 (sec. IV Î.H.).
45. Cf. Festugiere et Fabre, *MoAde greco-romain,* II. 86.
46. Matthew Arnold către Grant Duff, August 22,1879: „Devin din ce în ce mai conştient de extrema încetineală a lucrurilor; şi de faptul că, deşi sîntem dispuşi să credem că toate se vor schimba în timpul vieţii noastre, nu se schimbă nimic".
47. Aceasta nu înseamnă că nu a existat o opoziţie organizată şi crîn-cenă la creştinarea Imperiului. Dar venea din partea unei mici clase de intelectuali elenizaţi, sprijiniţi de un grup activ de senatori conservatori, mai degrabă decît din partea maselor. Despre acest subiect, vezi J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-romischen Heidentums* (Heidelberg, 1920).
48. Despre predominanţa scepticismului la populaţia romană, cf. Cic, *Tuse,* 1.48: *quae est anus tam delira quae timeat ista ? (ce bătrînă este atît de nebună îneît să se teamă de asta ?) ;* Juv., 2.149 şi urm.: *esse aliquid Manes, et subterranea regna... nec pueri credunt (nici*

copiii nu mai cred că Manii înseamnă ceva... şi că există împărăţii sub pămînt); Sen., *Epist.,* 24.18: *nemo tam puer est ut Cerberum timeat (nimeni nu e atît de copil îneît să se teamă de Cerber)* etc. Astfel de afirmaţii retorice nu trebuie luate în sens prea literal (cf. W. Kroll, „Die Religiosität in der Zeit Ciceros", iVJfefc,1928,514 şi urm.). Există, pe de altă parte, mărturia evidentă a lui Lucian, *de luctu.*
49. în paragrafele următoare îi sînt îndatorat în mod deosebit lui Festugiere, *L'Astrologie et Ies sciences occultes* (= *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* I [Paris, 1944]), care este cea mai bună introducere la ocultismul antic în general. Despre astrologie, vezi şi *Astrology and Religion among the*

Greeks and the Romans de Cumont şi excelenta prezentare a lui H. Gressmann din *Die Hellenistische Gestirnreligion.*
50. Murray, *Five Stages of Greek Religion,* cap. IV.
51. Hdt., 2.82.1. Nu este sigur că se referă la astrologie.
52. Cic, *Div.,* 2.87: *Eudoxus... sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum (Eudoxus... astfel cred, în ceea ce a lăsat scris, că nu trebuie să se pună prea mare preţ pe prevestirea chal-deeană şi nici pe observarea vieţii cuiva după ziua de naştere).* Platon se pronunţă şi el implicit împotriva lor, în *Tim.* 40 CD; în antichitatea mai tîrzie pasajul era înţeles ca o referire specifică la astrologie (vezi Taylor despre 40 Dl), dar este posibil ca Platon să se fi gîndit doar la concepţia tradiţională asupra eclipselor ca semne prevestitoare. Dintre ceilalţi scriitori de secol IV, este probabil ca Ctesias să fi avut ceva cunoştinţe astrologice şi există indicaţii vagi
. că la fel a avut şi Democrit (W. Capelle, *Hermes,* 60 [1925] 373 şi urm.).
53. Sufletele celor nenăscuţi preiau caracterul zeilor pe care îi „urmează" (252 CD) şi aceşti doisprezece 0£oi âpxovTeq [zei conducători] sălăşluiesc în cele douăsprezece semne ale zodiacului (247 A) cu care i-a asociat Eudoxus, deşi Platon nu este atît de explicit în această privinţă. Dar el, spre deosebire de astrologi, are grijă să apere liberul arbitru. Cf. Bidez, *Eos.* 60 şi urm. şi Festugiere, *Rev. de Phil.,* 21 (1947) 24 şi urm. Sînt de acord cu ultimul că „astrologia" din acest pasaj nu este altceva decît o decoraţie imaginativă. Este semnificativ că Teofrast *(apud* Produs, *in Tim.,* III. 151.1 şi urm.) mai vorbea încă despre astrologie ca despre o artă străină (nu este sigur că simţea pentru ea admiraţia pe care i-o atribuie Produs).
54. Festugiere, *L'Astrologie,* 76 şi urm. Unele fragmente din opera lui „Nechepso", care este numită „Biblia astrologului", au fost adunate de Riess, *Philologus,* voi. supl. 6 (1892) 327 şi urm.
55. Cato îi include pe „Chaldaei" în gloata nemernicilor pe care administratorul fermei nu trebuie să-i consulte niciodată *(de agri cultura* 5.4.). Ceva mai tîrziu, în 139 î.H., au fost expulzaţi din Roma, pentru întîia, dar nu ultima oară (Val. Max., 1.3.3). în secolul următor s-au întors din nou şi, de astă dată, senatorii ca şi administratorii fermelor se numărau printre clienţii lor.
56. Epicur, *Epist.,* 1.76 şi urm., 2.85 şi urm. (cf. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* 102 şi urm.). O propoziţie în 1.79 sună ca un avertisment specific împotriva astrologilor (Bailey, *ad loc).*

57. Diogene din Sereucia, supranumit „Babilonianul", care a murit către 152 î.H. După părerea luţ Cicero *(div.* 2.90) el recunoştea unele merite astrologiei. Stoicii anteriori nu consideraseră probabil că este necesar să-şi exprime vreun punct de vedere despre această problemă, deoarece Cicero spune hotărît că Panaitios (succesorul imediat al lui Diogene) a fost singurul stoic care a *respins* astrologia *(ibid.,* 288), în vreme ce Diogene este singurul pe care îl citează în favoarea ei. Vezi, totuşi, *SVF,* II. 954, care pare să implice că Hrisip credea în horoscoape.
58. Cleante era de părere că Aristarh ar trebui adus în faţa instanţei (ca Anaxagora înaintea lui şi Galileo după el) pentru daepsia [impietate] (Plut., *de fade* 6, 923 A = SVF, I. 500). în secolul al IlI-lea aceasta nu mai era posibil; dar pare probabil ca prejudecăţile teologice să fi avut un rol în înfrîngerea heliocentrismului. Cf. oroarea cu care este pomenit de platonicianul Dercilides, *apud* Theon Smyrn., p. 200, 7 Hiller.
59. Cicero, *div.,* 2.87-99; Plot., *Enn.,* 2.3. şi 2.9.13. Astrologii au fost încîntaţi de sfîrşitul dureros al lui Plotin, pe care l-au explicat ca pe o binemeritată pedeapsă pentru lipsa blasfematorie de respect faţă de stele.
60. Vezi M. Wellmann, „Diecpvcmca des Bolos",*Abh. Beri. Akad., phil.-hist.* Kl., 1928; W. Kroll, „Bolos und Demokritos", *Hermes,* 69 (1934) 228 şi urm.; şi Festugiere, *L'Astrologie,* 196 şi urm., 222 şi urm.
61. Astfel, Epicur considera că e mai bine să urmezi religia populară decît să fii un sclav al d|jap|i£vr| [predestinării] astrale, deoarece de ultima dTrapaiTT]Tov exet TT}V dvdyxr|v [are neapărată nevoie] *(Epist.,* 3.134). Futilitatea rugăciunii era accentuată de astrologii ortodocşi; cf. Vettius Valens, 5.9; 6 prooem.: 6.1. Kroll.
62. Cf. An. II, pp. 252 şi urm. şi *PGM,* I. 214, XIII, 612, şi A.D. Nock, *Conversion,* 102, 288 şi urm.
63. SVF, II. 473 *init.,* Hrisip susţinea că în virtutea atotpătrunzătorului Trv£U|ia, au|iTTa9£q *iaixv*

auToi TO TT5V [spirit, universul este compătimitor cu acesta], cf. şi II. 912. Era, desigur, altceva decît doctrina „simpatiilor" oculte specifice; dar înlesnea acceptarea acestei teorii de către oamenii instruiţi.
64. Festugiere, *op.cit.,* 199. Astfel remarca Nilsson că „antichitatea nu putea să deosebească puterile oculte de cele naturale" *(Greek Piety,* 105). Dar scopurile şi metodele lui Aristotel şi ale discipolilor săi sînt tot atît de deosebite de cele ale ocultiştilor, ca ştiinţa de superstiţie (cf. Festugiere, 189 şi urm.).
65. Cu o generaţie înainte a existat o modă, lansată de Schmeckel în *Philosophie der mittleren Stoa,* de a atribui lui Poseidonios aproape orice tendinţă „mistică", transcendentă sau „orientalizantă" care a apărut în gîndirea greco-romană tîrzie. Aceste exagerări au fost condamnate de R.M. Jones într-o serie de valoroase articole în *CP* (1918, 1923, 1926, 1932). Pentru o prezentare mai prudentă a sistemului lui Poseidonios, vezi L. Edelstein, *AJP* 57 (1936) 286 şi urm. Edelstein nu găseşte nici o dovadă în fragmentele *atestate* că Poseidonios aţ fi avut vreodată preocupări orientaliste sau sentimente religioase profunde. Dar rămîne adevărat că dualismul său se potrivea cu tendinţele religioase ale noului ev.

66. Despre semnificaţia acestei revoluţii în Academie, vezi O. Gigon, „Zur Geschichte der sogenannten neuen Akademie", *Museum Helveticum,* 1 (1944) 47 şi urm.
67. „Membrii sectei formau mai degrabă o Biserică decît o şcoală, un ordin religios şi nu o academie de ştiinţe", Cumont, *After Life in Roman Paganism,* 23. Un tablou general excelent al neopitagorismului îl oferă articolul lui Festugiere, *REG,* 50 (1927) 470 şi urm. (cf. *şiL'ideal religieux des Grecs,* partea I, cap. V). Cumont, *îaRecherches sur le symbolisme funeraire des Romains,* atribuie neopitagorismului o influenţă largă asupra ideilor populare escatologice, dar cf. îndoielile lui Nock, *AJA,* 50 (1946) şi urm., în special 152 şi urm.
68. Cf. Diog. Laert., 8.27, şi prima întrebare din catehismul pitagoric, *ce sînt insulele fericiţilor? soarele şi luna* (Iamb., *vit. Pyth.* 82 = Diels, *Vorsokr.* 58 C 4), cu comentariul lui Delatte, *Etudes sur la Ut. pyth.,* 274 şi urm.; şi Boyance, *REG* 54 (1941) 146 şi urm. şi Gigon, *Urspung,* 146,149 şi urm. Nu sînt de acord cu teoria că aceste vechi credinţe pitagorice sînt neapărat influenţe iraniene. Astfel de idei par să fi apărut independent unele de altele în multe alte părţi ale lumii.
69. A fost subliniat în mod special de Wellmann *{op.cit., supra,* n. 60). Wellmann îl consideră pe Bolos neopitagoric (după Suidas), ceea ce pare o greşeală (cf. Kroll, *loc. cit.,* 231), însă oameni ca Nigidius Figulus erau evident influenţaţi de el.
70. Nigidius Figulus, figura de seamă a renaşterii pitagorice, a scris despre vise (fr. 82), a citat din înţelepciunea magilor (fr. 67) şi a avut reputaţia de a fi un ocultist practicant şi de a fi descoperit o comoară ascunsă folosind mediumi-băieţi (Apul., *Apoi.,* 42). Despre Vatinius, care „îşi spunea pitagorician" şi Appius Claudius Pulcher, care aparţinea probabil aceluiaşi grup, Cicero spune că se ocupau de necromanţie *(in Vat.,* 14; *Tuse,* 1.37; *div.,* 1.132). Varo era de părere că şi Pitagora se ocupa de necromanţie sau hidromanţie, întemeindu-se, fără îndoială, pe apocrife neopitagorice (Aug., *Civ. Dei,* 7.35). Profesorul Nock înclină să atribuie neopitagoricilor o contribuţie substanţială în sistematizarea teoriei şi practicii magice *(J. Eg. Arch.,* 15 [1929] 227 şi urm.).
71. Reacţia romantică împotriva teologiei naturale a fost foarte bine caracterizată de Christopher Dawson, *Religion and Culture,* 10 şi urm. Trăsăturile ei tipice sînt: a) insistenţa pe transcendenţă, în pofida unei teologii care, spunea Blake, „numeşte pe Prinţul acestei Lumi «Dumnezeu»"; b) insistenţa pe realitatea răului şi pe „sentimentul tragic al vieţii", în opoziţie cu optimismul insensibil al secolului al XIII-lea; c) insistenţa pe faptul că religia ţine de sentiment şi imaginaţie, nu de raţiune, ceea ce a deschis calea către o înţelegere mai profundă a experienţei religioase, dar şi către o renaştere a ocultismului şi a unei frici superstiţioase faţă de „înţelepciunea Orientului". Noul curent al gîndirii religioase care a început în secolul I î.H. poate fi descris exact în aceiaşi termeni.
72. în primele secole ale Imperiului, monismul şi dualismul, „optimismul cosmic" şi „pesimismul cosmic" au convieţuit - ambele pot fi găsite, de pildă, în *Hermetica* - cel de-al doilea a devenit însă treptat

predominant. Plotin, criticînd aspru atît monismul extrem al stoicilor, cît şi «dualismul extrem al lui Numenius şi al gnosticilor, încearcă să construiască un sistem care să facă dreptate ambelor tendinţe. Cerul înstelat mai constituie încă un obiect de adoraţie profundă pentru împăratul Iulian: cf. *orat.* 5, 130 CD, unde povesteşte cum, în adolescenţă, o plimbare la lumina stelelor l-a adus într-o stare de

abstracţie hipnotică.
73. Cf. Festugiere, *L'Astrologie,* cap. IX.
74. Cf. Nock, „A Vision of Mandulis Aion", *Harv. Theol. Rev.* 27 (1934) 53 şi urm. şi Festugiere, *op.cit.,* 45 şi urm., unde sînt traduse şi comentate o serie de texte interesante.
75. Teurgia este în primul rînd o tehnică de a obţine mîntuirea prin mijloace magice; vezi Anexa II, p. 251. La fel unele din ritualurile păstrate în papirusurile magice, ca de plidă celebra „reţetă pentru nemurire" *{PGM,* IV, 475 şi urm.). Cf. Nock, „Greek Magical Papyri", *J. Eg. Arch.,* 15 (1929) 230 şi urm.; Nilsson, „Die Religion in den gr. Zauberpapyri",BuW. *Soc. Roy. des Lettres de Lund,* 1947-1948, II. 59 şi urm.
76. Nilsson, *Greek Piety,* 150. Trebuie făcută deosebirea dintre ocultism şi magia primitivă descrisă de antropolog; magia este preştiinţifică, prefilosofică şi, poate, prereligioasă, în vreme ce ocultismul este o pseudoştiinţă sau un sistem de pseudoştiinţe, sprijinit adesea de o filosofie iraţionalistă, exploatînd întotdeauna rămăşiţele religiilor preexistente. Trebuie, de asemenea, făcută deosebirea dintre ocultism şi disciplina modernă a cercetărilor parapsihologice, care încearcă să elimine ocultismul, supunînd fenomene aşa-zis oculte unei analize raţionale, stabilind astfel caracterul lor subiectiv sau inte-grîndu-le unui corp general de cunoştinţe ştiinţifice.
77. Epicur şi-a exprimat deschis dispreţul pentru cultură (fr. 163 Us., Trai§£i'av TrSaav (peOyg *(fugi de orice educaţie),* cf. Cic, fin, 1.71 şi urm. (= fr. 227) şi pentru ştiinţă în măsura în care nu promovează crrapa^ia *(Epist,* 1.79,2.85; Kupiai Ad^ai [Principii fundamentale] 11). Mi se pare că profesorul Farrington se înşală cînd îl declară un reprezentant al spiritului ştiinţific, opus stoicilor „reacţionari". în general însă şi stoicismul era indiferent faţă de cercetare, în afara celei care confirma dogmele stoice şi era gata să o suprime cînd le contrazicea (n. 58).
78. Plotin este o excepţie remarcabilă. El îşi organiza lecţiile după un fel de sistem de seminare cu discuţii libere (Porf., *vit. Plot.,* 13) şi recunoştea valoarea muzicii şi a matematicii ca o pregătire pentru filosofie *(Enn.,* 1.3.1., 1.3.3.). Se spune că el însuşi era priceput în aceste domenii, ca şi în matematică şi optică, deşi nu le-a predat niciodată *{vit. Plot.,* 14); mai presus de toate „el nu predică niciodată de la înălţimea unui sistem, ci cercetează", cum spune Greffcken *(Ausgang,* 42).
79. Epictet, *Diss.,* 3.23.30: *şcoala filosofului este, bărbaţi, un fel de casă a medicului.* Sen., *Epist.,* 48.4: *ad miseros advocatus es... perditae vitae perituraeque auxilium aliquod implorant (la cei nenorociţi eşti chemat... ei imploră un ajutor pentru viaţa pe care au irosit-o şi pentru cea pe care o vor pierde).* Acest limbaj este comun tuturor

şcolilor. Epicureicii consideră că sarcina lor estesd *ne vindece pe noi (Sent. Vat,* 64, cf. Epicur, *Epist,* 3.122 *pentru a fi sănătos potrivit sufletului).* Philon din Larissa *spune că filosoful seamnănă cu un medic* (Stob., *Ecl.,* 2.7.2., pp. 39 şi urm. W.) şi Platon însuşi este descris în *vita* anonimă, 9.36 şi urm., ca un medic al sufletelor. Sursa ultimă a tuturor acestora este, fără îndoială, socratica *vindecare a sufletului,* dar frecvenţa metaforei medicale este totuşi semnificativă. Despre funcţia socială a filosofiei în perioada elenistică şi mai tîrziu, vezi în special Nock, *Conversion,* cap. XI.
80. M. Ant., 3.4.3.: *este preotul şi cel care ajută pe zei.*
81. Justin Martirul, *Dial.,* 2.6. Cf. Porfir, *ad Marcellam,* 16, *sufletul înţeleptului se potriveşte după zeu, îl vede întotdeauna pe zeu, este mereu împreună cu el.*
82. Demetrios Cinicul (sec I î.H.) *apud* Seneca, *de beneficiis,* 7.1.5. şi urm.
83. Cum a observat Wendland *(Die hellenistisch-romische Kultur*[2]*,* 226 şi urm.), atitudinea unor păgîni ca Demetrios corespunde atitudinii unor scriitori creştini ca Arnobius, care considerau că orice învăţătură seculară este inutilă. Nu este o deosebire prea mare între concepţia din catehism că „datoria omului este să-l glorifice pe Dumnezeu şi să se bucure mereu de el" şi concepţia filosofului ermetic păgîn, care scria că „filosofia constă numai în căutarea cunoaşterii lui Dumnezeu prin contemplare şi cucernicie" *(Asclepios,* 12).
84. Vezi lucrarea sa *Greek Piety* (trad. engl. 1948) şi articolele sale despre „The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism" *(Eranos,* 44 [1946] 20 şi urm.) şi „The Psychological Background of Late Greek Paganism" *(Review of Religion,* 1947, 115 şi urm.).
85. Voi. I, *L'Astrologie et Ies sciences occultes* (Paris, 1944) conţine şi o introducere strălucită; voi. II, *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949). Vor mai apărea două volume, *Les Doctrines de l'âme* şi *Le Dieu inconnu et la Gnose.* Cartea postumă a lui Cumont, *Lux Perpetua,* care se ocupă de lumea greco-

romană la fel cum se ocupa cartea lui Rohde, *Psyche,* de cea elenistă, a apărut prea tîrziu ca să mă pot folosi de ea.
86. Bury era de părere că „acel cuvînt vag şi facil «decadent» nu a fost niciodată mai greşit întrebuinţat decît atunci cînd s-a aplicat grecilor din secolele al III-lea şi al II-lea" *(The Hellenistic Age,* 2); iar Tarn „se încumetă să aibă îndoieli considerabile în privinţa aşa-zisei degenerări a grecilor" *(Hellenistic civilisation,* 5). Tendinţa actuală este de a diminua importanţa influenţei orientale asupra gîndi-torilor greci timpurii, în special a lui Platon (cf. Nilsson, *Greek Piety,* 136 şi urm.; Festugiere, *Le Dieu cosmique,* XII şi urm.). Oameni ca Zenon din Cition, Poseidonios, Plotin şi chiar şi autorii filosoficei *Aermetica* nu mai sînt consideraţi „orientalizanţi" într-un sens fundamental. Există şi o reacţie modernă împotriva unor judecăţi exagerate privitoare la influenţa cultului oriental al misterelor, cf. Nock, *CAH,* XII. 436, 448 şi urm.; Nilsson, *op.cit,* 161.
87. Cf. observaţiile lui N.H. Baynes, *JRS,* 33 (1943) 33. Nu trebuie să uităm că cei care au creat civilizaţia greacă au fost ei înşişi produse ale unei încrucişări între rasele indo-europene şi non-indo-europene.
88. W.R. Halliday, *The Pagan Background of Early Christianity,* 205. Alţii au criticat, pe bună dreptate, superficialitatea civilizaţiei păturii

sociale dominante şi modul în care educaţia superioară nu a ajuns şi nu a putut să influenţeze masele (de exemplu Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike,* 14 şi urm.).
89. Cf. Festugiere, *L'Astrologie,* 5 şi urm.
90. Vezi cap. II, n. 92.
91. O carte publicată în 1946 declară că există în prezent 25.000 de astrologi practicanţi în Statele Unite şi că în jur de 100 de ziare americane oferă cititorilor lor horoscoape zilnice (Bergen Evans, *The Natural History ofNonsense,* 257). Regret că nu am termeni de comparaţie cu Marea Britanie şi Germania.
92. Nilsson, *Greek Piety,* 140.
93. Cf. Festugiere, *L'Astrologie,* 9.
94. Există cîteva excepţii importante, în special activitatea lui Straton în domeniul fizicii (cf. B. Farrington, *Greek Science,* II. 27 şi urm.) şi în domeniul anatomiei şi al fiziologiei. în optică, Ptolemeu a făcut un număr de experienţe, cum a arătat A. Lejeune în *Euclide et Ptolemee.*
95. Cf. Farrington, *op.cit.,* II 163 şi urm. şi Wallbank, *Decline of the Roman Empire in the West,* 67 şi urm. Am simplificat discuţia cu speranţa că nu am prejudiciat-o prea mult.
96. Cf. Erich Fromm, *Escape from Freedom.*
97. Nock, *Conversion,* 241. Cf. concepţia lui Fromm despre dependenţa de un „protector magic" şi blocajul de spontaneitate care rezultă, *op.cit.,* 174 şi urm.
98. Numărul atît de redus de mărturii din epoca elenistică se datorează, poate, faptului că literatura în proză a acestei perioade s-a pierdut aproape în întregime. Istoria ei ne oferă însă un exemplu impresionant al unei izbucniri în masă a religiei iraţionaliste, micşarea dionisiacă din Italia care a fost reprimată în 186 î.H. şi în anii următori. Se spune că a avut enorm de mulţi adepţi, „aproape un al doilea popor^. Cf. Nock, *op.cit.,* 71 şi urm.; E. Fraenkel, *Hermes,* 67 (1932) 369 şi urm.; şi, mai recent, J.J. Tierney, *Proc. R.I.A.,* 51 (1947) 89 şi urm.
99. Teofrast, *Car.,* 16 (28 J); Plut., *de superstitione* 7, 168 D. Cf. „The Portrait of a Greek Gentleman", *Greece and Rome,* 2 (1933) 101 f.
100. Dacă ne putem baza pe Lucian, şi Peregrinus obişnuia să-şi mîzgă-lească faţa cu noroi *(Peregr.* 17), deşi poate din alte motive. Lucian explică toată cariera stranie a lui Peregrinus prin dorinţa acestuia de celebritate. Un element adevărat există în această diagnoză: eXIIibiţionismul â la Diogene al lui Peregrinus *(ibid.),* dacă nu cumva este o trăsătură caracteristică atribuită convenţional cinicilor extremişti, este o confirmare mai serioasă decît ceea ce putea şti Lucian. Totuşi relatarea furioasă a lui Lucian ne dă sentimentul că Peregrinus era mai mult decît un simplu şarlatan. Nevrotic era cu siguranţă, poate pînă la un punct care uneori se apropia de demenţa reală; totuşi au fost mulţi, atît creştini cît şi păgîni, care au văzut în el un (kToq dvrfp [bărbat divin], chiar un al doilea Socrate *{ibid.,* 4 şi urm., 11 şi urm.) şi după moarte i s-a instaurat un cult (Athenagoras,Le£. *pro Christ.,* 26). Un psiholog ar fi dispus să găsească drept laitmotiv al întregii sale vieţi o nevoie interioară

de a sfida autoritatea (cf. K.V. Fritz în *P.-W.,* s.v.). în continuare, ar mai putea presupune că această nevoie izvora din situaţia lui familială, amintindu-şi de zvonul sinistru că Peregrinus ar fi un paricid şi de ultimele sale cuvinte neaşteptate înainte să sară în flăcările rugului - *demoni materni şi paterni, primiţi-mă cu bunăvoinţă (Peregr.,* 36).

101. Cf. Wilamowitz, „Der Rhetor Aristides", *Beri. Sitzb.,* 1925, 333 şi urm.; Campbell Bonner, „Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism", *Harv. Theol. Rev.,* 30 (1937) 124 şi urm.; şi, *supra,* cap. IV, p. 107.

102. Cf. Cumont, *After Life,* prelegerea VII. *Superstiţiosul* lui Plutarh descrie „porţile grele ale Infernului deschizîndu-se", rîuri de foc, urletele păcătoşilor etc. *(de superst.* 4,167 A) - în stilul *Apocalipsei lui Petru,* care ar fi putut fi scrisă în vremea lui Plutarh.

103. Despre amulete, vezi importantul articol al lui Campbell Bonner *în Harv. Theol. Rev.,* 39 (1946) 25 şi urm. El remarcă o răspîndire mai mare a aplicaţiilor magice ale pietrelor preţioase gravate (cu care se ocupă în primul rînd articolul său), începînd cu secolul I î.H. Compilaţia cunoscută sub numele de *Kyranides,* ale cărei părţi mai vechi datează din acel secol, este plină de indicaţii privitoare la amulete împotriva demonilor, fantasmelor, spaimelor nocturne etc. Cît de departe ajunsese spaima de demoni în antichitatea tîrzie pînă şi la clasele cultivate, o demonstrează părerea lui Porfir că fiecare casă şi fiecare animal e plin de demoni *(de philosophia ex oraculi haurienda,* pp. 47 şi urm. Wolff) şi afirmaţia lui Tertulian *nullum paene hominem carere daemonio* [aproape nici un om nu e lipsit de demon] *(de anima* 57). Este adevărat că în secolele al III-lea şi al IV-lea î.H. au existat oameni raţionali care au protestat împotriva acestor credinţe (cf. Plot., *Enn.,* 2.9.14; Philostorgius, *Hist. Eccl.,* 8.10; şi alte exemple date de Edelstein, „Greek Medi-cine and Its Relation to Religion and Magic", *Bull. Hist. Med.* 5 [1937] 216 şi urm.). Pentru creştini, concepţia că zeii păgîni erau spirite rele care existau cu adevărat, contribuia la intensificarea spaimei. Nock ajunge să spună că „pentru Apologeţi ca grup şi pentru Tertulian în lucrările sale apologetice, opera de mîntuire a lui Cristos consta mai mult în eliberarea de demoni decît în eliberarea de păcat" *(Conversion,* 222).

104. *PGM,* VIII, 33 şi urm. (cf. P. Christ., 3); *divin demon rătăcitor,* VII. 635; *cline fără cap,* P. Christ., 15 B.

105. *PGM,* VII, 311 şi urm.; X. 26 şi urm.; P. Christ., 10. Teama de vise înfricoşătoare predomină şi în prezentarea 5£iai5at(ju)v [superstiţioasă] a lui Plutarh *(de superst.* 3, 165 E şi urm.).

106. Cred că există elemente în situaţia din zilele noastre care o deosebesc în mod radical de orice situaţie umană anterioară, invalidînd astfel ipotezele ciclice de tipul celor ale lui Spengler. Lipmann a prezentat cazul foarte bine în A *Preface to Morals,* 232 şi urm.

107. A. Malraux, *Psychologie de l'art* (Paris, 1949). Cf. observaţia lui Auden, că „eşecul neamului omenesc de a dobîndi deprinderile necesare bunei funcţionări a unei societăţi deschise face ca un număr din ce în ce mai mare de oameni să ajungă la concluzia că o

societate deschisă nu este posibilă şi că, de aceea, singura scăpare de la un dezastru economic şi spiritual este o reîntoarcere cît mai rapidă la un tip de societate închisă" *(loc. cit, supra,* n. 2). Au trecut mai puţin de treizeci de ani de cînd Edwyn Bevan mai putea să scrie că „ideea unei cauze care merge înainte este înnăscută în omul modern, astfel încît nu ne putem închipui o lume din care să lipsească speranţa de îmbunătăţire şi progres" *(The Hellenistic Age,* 101).

108. Regretatul R.G. Collingwood susţinea că „elementele iraţionale... forţele şi activităţile oarbe din noi, care fac parte din viaţa omenească... nu fac parte din procesul istoric". Aceasta coincide cu felul de a gîndi al tuturor istoricilor din trecut sau de azi. Propria mea convingere, pe care aceste capitole încearcă să o ilustreze, este că şansa noastră de a înţelege procesul istoric depinde în mare parte de suprimarea acestei restricţii arbitrare impuse asupra noţiunii noastre de istorie. Acelaşi punct de vedere a fost subliniat în repetate rînduri de Cornford în legătură cu istoria gîndirii: vezi, în special, *The Unwritten Philosophy,* 132 şi urm. Privitor la poziţia generală, aş accepta concluzia lui L.C. Knights *înExplora-tions:* „nu este nevoie să renunţăm la raţiune, ci doar să recunoaştem că raţiunea în ultimele trei decenii a acţionat într-un domeniu care nu este cel al întregii experienţe, că a confundat partea cu întregul şi a impus limite arbitrare propriei sale acţiuni" (p. UD.

ANEXA I* Menadismul

„în artă, ca şi în poezie, reprezentarea acestor stări exaltate de entuziasm se datora, se pare, doar imaginaţiei, căci în proza literară există puţine exemple din vremuri istorice de femei care chiar

petreceau[1] în aer liber. O astfel de practică era străină spiritului de izolare caracteristic traiului femeilor în Grecia... Serbările Thiadelor se limitau doar la Parnas." Astfel afirmă Sandys în prefaţa la ediţia sa a *Baccantelor,* admirată pe bună dreptate. Diodor însă ne spune că (4.3) „în multe state greceşti se întrunesc, la doi ani o dată, adunările (paKxsTa) de femei, iar fetelor nemăritate li se îngăduie să poarte tirs şi să împărtăşească extazele celor mai vîrstnici (auvsvOouaid^av). De la apariţia ediţiei lui Sandys, afirmaţia lui Diodor a fost confirmată de mărturii epigrafice din diferite părţi ale lumii greceşti. Ştim acum că astfel de sărbători bienale OrpiETripiSEţ) au existat la Teba, Opus, Melos, Pergam, Priene, Rodos; iar cele de la Alea din Arcadia sînt atestate de Pausanias; cele de la Mitilene de Aelian, cele din Creta de Firmicus Maternus[2]. Caracteristicile lor erau probabil diferite în diferite locuri, dar fără îndoială includeau de obicei opyia [orgii] ale femeilor, de tip extatic sau cvasi-extatic, descrise de Diodor şi implicau adesea, dacă nu întotdeauna, op£i|Baaia [procesiunea] nocturnă sau dansul pe munte. Acest rit straniu, descris în *Baccantele* şi practicat de societăţile feminine la Tpi£Tnpi<; [festivalurile bienale] delfice în vremea lui Plutarh, era cu siguranţă practicat şi în alte părţi: la Milet preoteasa lui Dionysos încă mai „conducea femeile la munte" în perioada elenistică tîrzie[3]; la Eritrea denumirea de Mi|iavTo[3dTr|<; indică op£i|3aaia [procesiunea] sau dansul pe muntele Mimas[4]. Dionysos însuşi este opsioq [muntean] (Festus, p. 182), opeiudvnc; [cel care aleargă nebuneşte pe munţi] (Tryph., 370), *opioKioc,,* oupEaicpoiTnc; [care trăieşte la umbra pădurilor de munte, care străbate munţii] (Anth. Pal., 9.524); iar Strabon, discutînd cultele dionisiace cu mistere şi altele legate de acestea, vorbeşte la modul general de *ceremoniile religioase pe*

Vezi nota de la p. 243.

munte ale celor care se interesează de ceea ce e divin (10.3.23). Cea mai veche aluzie literară este homericul *Imn către Demeter,* 386: rji^' IÎUTE |iaivdq âpoţ Korrd Sdaiaov uAqq [ca o menadă ce aleargă prin sihlele din munţii umbroşi]*. âpeipacria [dansul pe munte] avea loc noaptea, în timpul solstiţiului de iarnă, şi implica probabil multe inconforturi şi riscuri: Pausanias[5] spune că, la Delii, femeile urcau chiar în vîrful Parnasului (care are mai mult de 8.000 de picioare), iar Plutarh[6] descrie o împrejurare, probabil din vremea sa: femeile au fost înzăpezite de viscol şi a trebuit să fie trimisă după ele o echipă de salvare - cînd s-au întors, hainele lor erau îngheţate. Care era scopul acestei practici ? Mulţi oameni dansează pentru ca recolta să fie bogată, prin magie simpatetică. Dar aceste dansuri în alte părţi sînt anuale ca şi recolta, nu bienale ca opeipaoia [dansul pe munte]; ele au loc primăvara, nu în miezul iernii, în lanul de grîu, nu pe vîrfurile pleşuve ale munţilor. Scriitorii greci tîrzii considerau dansurile de la Delfi comemorative : dansează, povesteşte Diodor (4.3), „imitînd menadele despre care se spune că se asociau cu zeul în zilele de demult". Probabil că are dreptate, în ceea ce priveşte vremea sa; dar ritualul este de obicei mai vechi decît mitul prin care îl explică oamenii şi are rădăcini psihologice mai adînci. Trebuie că a fost o vreme cînd menadele sau tiadele sau f3di<xai deveneau într-adevăr pentru cîteva ore sau cîteva zile ceea ce implică numele lor: femei sălbatice a căror personalitate umană era înlocuită temporar de o alta. Nu putem şti cu siguranţă dacă mai era aşa pe vremea lui Euripide; o tradiţie delfică înregistrată de Plutarh[7] sugerează că ritul producea uneori, pînă în secolul al IV-lea, o adevărată tulburare a personalităţii, dar mărturia este foarte vagă, iar natura schimbării nu este nici ea prea clară. Există totuşi fenomene paralele în alte culturi care ne pot ajuta să înţelegem napoSoc; [prima cîntare] a corului din *Baccantele* şi pedeapsa lui Agave.

în multe societăţi, poate că în toate, există oameni pentru care, după cum spune Aldous HuXIey, „dansurile rituale oferă o experienţă religioasă mai satisfăcătoare şi mai convingătoare decît oricare alta... Ei obţin cel mai uşor cunoaşterea divinului cu ajutorul muşchilor lor"[8]. Domnul HuXIey este de părere că religia creştină a făcut o greşeală cînd a consimţit la secularizarea[9] completă a dansului, în vreme ce un înţelept mahomedan spune „cel ce cunoaşte puterea dansului sălăşluieşte întru Domnul". Dar puterea dansului este o putere periculoasă. Ca şi în alte cazuri de abandon de sine, este mai uşor să începi decît să te

* Traducere de Ion Acsan.

opreşti. în extraordinara dementă a dansului care invada periodic Europa din secolul al XIV-lea pînă în secolul al XVII-lea, oamenii dansau pînă ce cădeau jos - ca dansatorul din *Baccantele* 136 sau cel pictat pe un vas grecesc aflat la Berlin nr. 2471[10] - şi zăceau în stare de inconştientă, călcaţi în picioare de tovarăşii lor[11]. De asemenea, dansul este molipsitor. Cum observă Penteus în *Baccantele,* 778, se răspîndeşte cu repeziciunea urnii incendiu. Dorinţa de dans pune stăpînire pe oameni fără consimţămîntul judecăţii conştiente: de exemplu, ni se povesteşte că la Liege, în 1374, după ce unele persoane posedate au intrat în oraş dansînd în onoarea sfîntului Ioan, pe jumătate goi, cu cununi pe cap, „multe persoane aparent întregi la minte şi la trup au fost deodată posedate de diavol şi s-au alăturat dansatorilor"; aceste persoane şi-au părăsit casa şi familia, ca femeile tebane din piesă; pînă şi fetele tinere s-au rupt de familie şi de prieteni şi au pornit în lume cu dansatorii[12]. împotriva unei manii similare în Italia secolului al XVII-lea „nu constituia un impediment nici tinereţea, nici bătrîneţea; pînă şi bătrînii de nouăzeci de ani îşi aruncau cîrjele la sunetele tarantelei şi, ca şi cînd o licoare fermecată, dătătoare de tinereţe şi putere le-ar fi curs prin vine, se alăturau dansatorilor celor mai înfocaţi"[13]. Astfel scena Cadmus - Tiresias din *Baccantele* se repeta adesea, justificînd remarca poetului (206 şi urm.) potrivit căreia Dionysos nu respectă nici o limită de vîrstă. Pînă şi scepticii ca Agave erau, uneori, molipsiţi de această manie, împotriva dorinţei lor şi contrar profesiunii lor de credinţă[14], în Alsacia secolului al XV-lea şi al XVI-lea se credea că nebunia dansului poate fi impusă unei victime prin blestem[15]. în unele cazuri obsesia irezistibilă reapărea la intervale regulate, crescînd în intensitate pînă în ziua de sfîntul Ioan sau de sfîntul Vitus, cînd izbucnea - urmată apoi de o întoarcere la normali-tate[16]; în Italia „cura" periodică a pacienţilor atinşi de muzică şi dans extatic pare să fi devenit o festivitate anuală[17]. Ultimul exemplu sugerează modul în care în Grecia dansul ritual de pe munte cu dată fixă s-a dezvoltat, iniţial, din atacuri spontane de isterie în masă. Canalizînd o astfel de isterie într-un rit organizat o dată la doi ani, cultul dionisiac o ţinea în frîu oferindu-i o slobozenie relativ inofensivă. Ceea ce descrie primul cînt al corului din *Baccantele* este o isterie domesticită în serviciul religiei; cele întîmplate pe muntele Cithaeron erau isterie curată, bachismul periculos[18] care coboară ca o pedeapsă asupra celor prea respectabili şi îi antrenează fără voia lor. Dionysos este prezent în ambele cazuri: ca şi sfîntul Ioan sau sfîntul Vitus, este cauza nebuniei şi liberatorul de nebunie, Bdi<xoc; sau Auaioţ[19]. Trebuie să păstrăm în minte această ambivalenţă pentru a înţelege

piesa cum trebuie. A-i rezista lui Dionysos înseamnă a reprima elementarul din natura omenească; pedeapsa este prăbuşirea bruscă şi completă a barierelor interioare în clipa în care elementarul izbucneşte în afară cu violenţă şi civilizaţia dispare.

Există, în afară de acestea, anumite asemănări cu privire la unele detalii între religia orgiastică din *Baccantele* şi religia orgiastică în alte părţi, care merită să fie luate în seamă deoarece tind să dovedească faptul că „menada" este o figură reală şi nu convenţională, care a existat sub nume diferite, în locuri şi vremuri foarte diferite. Primul este legat de flautele şi timpanele care acompaniază dansul menadelor în *Baccantele* şi pe vasele greceşti[20]. Pentru greci, acestea erau instrumentele orgiastice *par excellence*[21]: ele erau folosite în toate marile culte ale dansului, cele ale Cibelei asiatice, ale cretanei Rea şi ale lui Dionysos. Puteau provoca nebunia, iar în doze homeopatice o puteau şi vindeca[22]. Cu 2000 de ani mai tîrziu, în 1518, cînd dansatorii nebuni ai sfîntului Vitus dansau prin Alsacia, o muzică asemănătoare - muzica de tobe şi de flaut - era din nou folosită, pentru acelaşi scop ambiguu de a provoca nebunia şi de a o vindeca: există şi astăzi consemnarea făcută de Consiliul oraşului Strasbourg[23]. Cu siguranţă că aceasta nu este nici tradiţie, nici coincidenţă; pare să fie redescoperirea unei legături cauzale reale, despre care astăzi numai Ministerul de Război şi Armata Salvării mai

au vagi cunoştinţe.
Un al doilea detaliu ar fi ţinuta capului în extazul dionisiac. Aceasta este subliniată în mod repetat în *Baccantele:* 150, „arun-cîndu-şi părul lung la ceruri"; 214, „te voi împiedica să-ţi arunci părul pe spate"; 930, „îmi smuceam capul înainte şi înapoi ca o bacantă"; la fel Casandra posedată: „îşi aruncă buclele aurii cînd suflă dinspre Zeu vîntul puternic al clarviziunii" *(LA.*, 758). Aceeaşi trăsătură caracteristică apare la Aristofan, *Lysist.* 1312, Tai Se Kdjiai a£iov0' cmep paKxSv [pletele se agitau ca în timpul unei ceremonii bachice] şi, în mod constant, chiar dacă descrisă mai puţin viu, la autorii de mai tîrziu: menadele mai „zvîcnesc din cap" la Catul, Ovidiu, Tacit[24]. Vedem acest cap dat pe spate şi gît arcuit în operele de artă antice ca, de pildă, pietrele preţioase redate de Sandys, pp. 58 şi 73, sau menada de pe basorelieful de la British Museum (Marbles, II, pi. XIII, Sandys, p. 85)[25].
Gestul însă nu este o simplă convenţie a poeziei şi artei greceşti; în toate timpurile şi pretutindeni ele caracterizează acest tip special de isterie religioasă. Iată trei descrieri moderne fără legătură între ele: „mişcarea smucită a capului spre spate, care făcea ca părul lor să se încolăcească, contribuia şi mai mult la aspectul lor sălbatic"[26]; „părul lor lung era aruncat dintr-o parte într-alta
prin mişcări rapide de cap"[27]; „capul se dădea cînd într-o parte, cînd într-alta sau pe spate, iar dedesubt gîtul era umflat şi proeminent"[28]. Prima fază face parte din relatarea unui misionar despre un dans canibal din Columbia Britanică, ce a dus la sfîşi-erea şi devorarea unui corp omenesc; cea de a doua descrie un dans sacru al mîncătorilor de ţapi din Maroco; ultima este descrierea clinică a isteriei posesive şi aparţine unui medic francez.
Nu este singura analogie care leagă aceste tipuri diferite. Dansatorii extatici din Euripide „purtau foc pe cap şi nu îi ardea" (757)[29], ca şi dansatorii extatici din alte părţi. în Columbia Britanică ei dansează cu cărbuni aprinşi în mînă, se joacă cu ei nepăsători, băgîndu-i chiar în gură[30]; la fel în Africa de Sud[31] sau în Sumatra[32]. în Siam[33] şi în Siberia[34] ei susţin că sînt invulnerabili atîta vreme cît zeul este în ei - la fel ca şi dansatorii de pe Cithaeron *(Bac,* 761). Doctorii noştri europeni au găsit explicaţia sau mai degrabă o explicaţie parţială în spitale; în timpul crizelor sale, pacientul isteric este de fapt mai totdeauna analgezic - orice sensibilitate la durere este atenuată[35].
Găsim o relatare interesantă despre folosirea, atît spontană, cît şi curativă, a dansului extatic şi a muzicii extatice (trompetă, tobă, fluier) din Abisinia la începutul secolului al XIX-lea în *The life and Adventures ofNathanielPearce, written by himself during a Residence in Abyssinia from the years 1810 to 1819,* I. 290 şi urm.* Are mai multe puncte comune cu descrierea lui Euripide. în momentul culminant al dansului, pacienta „o rupe la fugă cu asemenea viteză încît nici cel mai rapid alergător nu ar putea să o ajungă (cf. *Bac,* 748,1090) şi, deodată, la o distanţă de aproape 200 de yarzi cade jos ca trăsnită (cf. *Bac,* 136 şi n. 11 mai jos). Soţia indigenă a lui Pearce, care se molipsise şi ea, a dansat şi a sărit „mai degrabă ca un cerb decît ca o fiinţă omenească" (cf. *Bac.*, 866 şi urm., 166 şi urm.). Din nou, „i-am văzut dansînd în timpul acestor crize cu un vas sau o sticlă cu băutură de porumb pe cap, fără să verse o picătură sau să spargă sticla, deşi adoptau posturile cele mai extravagante" (cf. *Bac,* 775 şi urm.,*Nonnus,* 45.294 şi urm.).
întreaga descriere a atacului menadelor asupra satelor tebane *(Bac,* 748-764) corespunde comportamentului cunoscut al unor grupuri din alte părţi, care pot servi drept termen de comparaţie. La multe popoare, persoanele în stări anormale, naturale sau provocate, au privilegiul de a jefui comunitatea; a interveni în acţiunile lor ar fi periculos, deoarece sînt, pentru un timp, în contact cu supranaturalul. Astfel, în Liberia, novicii care sînt

„Viaţa şi aventurile lui Nathaniel Pearce, scrise de el însuşi în timpul petrecut în Abisinia între anii 1810-1819."

iniţiaţi în pădure au dreptul de a năvăli asupra satelor învecinate şi de a le jefui, luînd cu ei tot ce doresc; la fel şi membrii societăţilor secrete din Senegal, Arhipelagul Bismarck etc. în

perioada în care riturile lor îi separă de comunitate[36]. Această stare de lucruri aparţine, fără îndoială, unui stadiu al organizării sociale pe care Grecia secolului al V-lea îl depăşise de mult; dar legenda sau ritualul îi păstraseră amintirea şi Euripide îl întîlnise poate în Macedonia. O rămăşiţă rituală atenuată există pînă şi astăzi în comportamentul măştilor Viza: „în general", spune Dawkins, „orice din jur poate fi luat ca o asigurare pentru mîntuire, şi Koritzia (fetele) fură în special copii cu acest scop"[37]. Sînt aceste fete descendente directe ale menadelor răpitoare de copii din Bac, 754 (care apar şi la *Nonnus* şi în pictura de pe vase[38]) ? Alt element evident primitiv este mînuirea şerpilor *(Bac,* 101 şi urm., 698, 768). Euripide nu l-a înţeles, deşi ştia că Dionysos poate apărea în formă de şarpe (1017 şi urm.). Aşa apare pe vase şi, după Euripide, devine o componentă a portretului literar convenţional al menadei[39]; dar se pare că şarpele viu, ca purtător al zeului, a fost vehiculat chiar în realitate în cultul mai primitiv al lui Sabazius[40] şi, poate, în bachismul macedonian[41] în timpul ritualului în perioada clasică[42]. Un astfel de procedeu, chiar şi fără credinţa în divinitatea şarpelui care să-i stea la bază, poate fi un factor puternic în producerea exaltării religioase, cum arată o curioasă relatare recentă[43], însoţită de fotografii, despre ritualul şarpelui cu clopoţei practicat într-o biserică în satele de mineri îndepărtate din regiunile Leslie şi Perry din Kentucky. Potrivit acestei relatări, mînuirea de şerpi (care se bazează în aparenţă pe Marcu 16: 18: „Ei vor aduna şerpi") face parte dintr-o slujbă religioasă şi este precedată şi acompaniată de dansuri extatice, urmată apoi de extenuare totală. Şerpii sînt luaţi din cutii şi trecuţi din mînă în mînă (de ambele sexe); fotografiile ni-i arată ţinuţi sus, deasupra capului credinciosului (cf. Demos., *de cor.* 2.59. unep Tffc; *K£(păXf\q* aiwpwv [ridicaţi deasupra capului]) sau aproape de faţă. „Un bărbat a băgat un şarpe în cămaşă şi l-a prins în clipa cînd se strecura afară, înainte să cadă pe jos" - o paralelă ciudat de exactă cu actul ritual al Sabaziaştilor descris de Clement şi Arnobius[44], şi care ne face să ezităm să fim de acord cu Dietrich[45], care spune că acest act „nu poate însemna nimic altceva decît uniunea sexuală a zeului cu iniţiatul!".
Mai rămîne să spunem cîteva cuvinte despre actul culminant al dansului de iarnă dionisiac, care era şi actul culminant al dansurilor columbiene şi marocane menţionate mai sus - sfîşierea în bucăţi şi înghiţirea cărnii crude a unui corp de animal, şi wncxpayia. Descrierea jubilantă a actului de către

unii sfinţi părinţi nu intră în discuţie, şi este greu de determinat cîtă importanţă să acordăm mărturiei anonime a scoliaştilor şi lexicografilor în legătură cu acest subiect[46]; însă el ocupa încă un loc în ritualul orgiastic grec în perioada clasică, după cum se atestă atît prin respectabila autoritate a lui Plutarh[47] cît şi prin regulamentul cultului dionisiac de la Milet în anul 276 î.H.[48], în care putem citi: *să nu fie îngăduit nimănui să se arunce asupra unui animal viu ca să mănînce carne crudă înainte de a intra preoteasa în cetate.* Expresia wnocpdyiov £|j|3aA£Tv [a se arunca asupra unui animal viu ca să mănînce carne crudă] i-a preocupat pe savanţi. Nu cred că înseamnă „a arunca un animal de sacrificiu într-o groapă" (Wiegand, *ad loc.)* sau „a arunca o halcă de vită într-un loc sacru" (Haussoulier, *R.E.G.,* 32.266). Un tablou mai sîngeros, dar mai convingător ne sugerează relatarea lui Ernest Thesiger despre un rit anual la care a fost martor la Tanger în 1907[49]: „Un trib de pe deal coboară asupra oraşului într-o stare de semi-inaniţie şi delir provocat de droguri. După obişnuita bătaie de tam-tam-uri, în sunetul ascuţit al fluierului şi al unui dans monoton, se aruncă o oaie în mijlocul pieţii; în aceeaşi clipă adepţii se înviorează, se reped asupra animalului şi îl sfîşie mădular cu mădular, apoi îl înghit crud". Scriitorul adaugă o povestire despre cum „odată un maur din Tanger care urmărea procedeul s-a molipsit de furia generală a mulţimii şi şi-a aruncat copilul în mijlocul ei". Indiferent dacă este adevărat sau nu, pasajul ne dezvăluie semnificaţia lui EuPaAeîv [a se arunca asupra] şi ilustrează pericolele posibile ale uneiioiacxpayia [mâncatul

cărnii crude] nereglementare. Administraţia la Milet se ocupa, ca şi în alte rînduri, cu „punerea lui Dionysos în cămaşă de forţă".
în *Baccantele, crnapa.y\i6q* [sfîşierea] se practică mai întîi printre cirezile tebane şi apoi pe Penteus; în ambele cazuri este descrisă cu o plăcere pe care cititorul modern nu o poate împărtăşi. O descriere detaliată a wpcxpayia [mîncatului cărnii crude] ar fi imposibil de suportat chiar pentru spectatorii atenieni; Euripide o pomeneşte de două ori, *Bac.,* 139 şi *Cretanii,* fragm., 472, dar de fiecare dată trece peste ea repede şi discret. Este greu de ghicit starea psihologică pe care o descrie cu cele cîteva cuvinte: ujnocpdyov xapiv [plăcerea mîncatului de carne crudă]; dar este semnificativ că zilele stabilite pentru w|io<payia erau zile „nefaste şi negre"[50] şi că, de fapt, cei care practică un astfel de rit în zilele noastre par să resimtă un amestec de exaltare supremă şi de repulsie supremă; el este în acelaşi timp sacru şi oribil, o împlinire şi o pîngărire, o taină şi o profanare - acelaşi conflict violent de atitudini emoţionale pe care îl găsim pretutindeni în *Baccantele* şi care stă la baza oricărei religii de tip[51] dionisiac.

Scriitorii greci tîrzii explicau wnocpayia [mîncatul cărnii crude] în acelaşi mod în care explicau dansul şi în care ar putea fi explicată împărtăşania; era doar un act comemorativ, în amintirea zilei cînd Dionysos copil a fost el însuşi sfîşiat şi mîncat[52]. Dar obiceiul pare să se întemeieze pe o logică sălbatică foarte simplă. Efectul homeopatic al curei de carne este bine cunoscut. Dacă vrei să ai inimă de leu, mănînci carne de leu; dacă vrei să fii subtil, mănînci carne de şarpe; cei care mănîncă porc vor avea ochi mici de porc[53]. Prin analogie, dacă vrei să fii ca un zeu, trebuie să mănînci carne de zeu (sau, oricum, ceva ce are legătură cu divinitatea). Şi trebuie mîncată repede şi crudă, înainte să se scurgă sîngele; numai astfel poţi să adaugi potenţialul vieţii lui la viaţa ta, căci „sîngele este viaţă". Zeul nu este întotdeauna prezent pentru a putea fi mîncat, nici nu ar fi bine să-l mănînci oricînd şi fără pregătirea de rigoare pentru primirea solemnităţii. O dată la doi ani este prezent printre dansatorii de pe munte: „boeţienii", spune Diodor (4.3), „şi ceilalţi greci şi traci cred că în această perioadă zeul are o epifanie între oameni" - la fel ca în *Baccantele.* El poate lua multe forme: vegetale, animale, umane şi poate fi mîncat în multe forme. în vremea lui Plutarh iedera era ruptă în bucăţi şi mestecată[54], ceea ce poate fi un act primitiv sau un surogat al unui lucru mai sîngeros. La Euripide taurii sînt sfîşiaţi[55], ţapul sfîşiat şi mîncat[56]; în altă parte ni se vorbeşte de w|io<payia iezilor[57] şi de sfîşierea viperelor[58]. Din moment ce în toate este mai mult sau mai puţin probabil să recunoaştem întruchipări ale zeului, înclin să accept punctul de vedere al lui Gruppe[59], potrivit căruia wncxpayia era o împărtăşanie în care zeul era prezent în acest purtător-animal şi era sfîşiat şi mîncat sub această formă de poporul său. în altă parte[60] am demonstrat că a existat odată o formă de împărtăşanie mai înspăimîntătoare şi de aceea mai puternică, mai îngrozitoare, şi anume sfîşierea, poate chiar devorarea Zeului întruchipat în om; şi că povestea lui Penteus este, în parte, o reflectare a acestui act - spre deosebire de euheme-rismul la modă, care o consideră *doar* ca o reflectare a conflictului istoric între misionarii dionisiaci şi oponenţii lor.
Rezumînd, aş spune că am încercat să arăt că descrierea mena-dismului la Euripide nu poate fi explicată doar în termeni de „pură imaginaţie"; că dovezile scrise (incomplete de altfel) dezvăluie o legătură mult mai strînsă între menadism şi cultul existent decît au realizat savanţii epocii victoriene; iar menada, oricît de mitice ar fi unele din acţiunile ei, nu este în esenţă un personaj mitologic[61], ci un tip uman care a fost observat şi care mai poate fi observat. Dionysos îşi are încă victime şi adepţi, deşi azi le dăm

altfel de nume, iar Penteus a fost pus faţă în faţă cu o problemă cu care aveau să se confrunte, în viaţa de zi cu zi, alte autorităţi cetăţeneşti.

Note la anexa I

1. Această traducere tradiţională, (3OIKX£U£IV [a celebra sărbătorile lui Bachus, a face orgii], are asociaţii nefericite. Pcn<x£u£iv nu înseamnă a te distra, ci a participa la un rit religios anume sau la un anumit tip de experienţă religioasă - experienţa comuniunii cu un zeu care a transformat o fiinţă omenească într-un pdKxog [om inspirat] sau o fSctKxri [bacantă].
2. *Fouilles deDelphes,* III.1.195;*IG,* LX, 282,1089, Frănkel,/n. *Perg.,* 248 (cf. Suidas, s.v. TpiETnpiţ [sărbătoare trienală]); Hiller v. Gărtringen, *In. Priene,* 113, 1.79; *IG,* XII.I. 155, 730; Paus., 8.23.1.; Ael., *Var. Hist.,* 13.2; Firm. Mat., *Err. prof. rel,* 6.5. Şi Tpi£Tnpi5£g [sărbătoarea trienală] la budinii pe jumătate elenizaţi din Tracia, Hdt., 4.108.
3. Wiegand, *Milet,* IV. 547 *eiq* opoţ fŢye *(se ducea la munte)*: Cf. *Bac,* 116, 165, 977, care sugerează că EÎC; opoq *(la munte)* ar putea fi un strigăt ritual.
4. Waddington, *Explic, des Inscr. d'Asie Mineure,* p. 27, nr. 57. Nu este sigur că titlul este dionisiac. Dar există mărturii literare despre opeipaai'a [ceremonii religioase] dionisiace în timpul cărora se străbătea în procesiune muntele Tmolus, partea răsăriteană a aceluiaşi lanţ muntos: Nonnus 40. 273 : *spre vîrful muntelui Tmolus mergea bacanta. H. Orph.* 49.6: *Tmolus... loc bun de alergare pentru Lydieni* (astfel *sacrul Tmolus,* Eur., *Bac.* 65).
5. 10.32.5. Afirmaţia a provocat, fireşte, îndoieli.
6. *De primo frigido,* 18, 953 D.
7. *Mul. virt.,* 13, 249 E.
8. *Ends and Means,* 232, 235.
9. Dansul ca formă de cult a supravieţuit mult timp în unele secte americane. Ray Strachey, *Group Movements ofthe Past,* 93, citează îndemnul şefului sectei Shaker de acum o sută de ani: „Porniţi bătrîni, flăcăi şi fete, şi slăviţi-1 pe Dumnezeu din toate puterile voastre prin dans". Se pare că dansul sacru mai este încă practicat de membrii sectei Holiness Church din Kentucky *(Picture Post,* dec. 31, 1938) ca şi de Hasidimul evreiesc (L.H. Feldman, *Harv. Theol. Rev. ,* 42 [1949] 65 şi urm.).
10. Beazley, *ARV,* 724.1: Pfuhl, *Malerei u. Zeichnung,* fig. 560; Lawler, *Memoris ofthe American Academy at Rome,* 6 (1927) pi. 21, nr. 1.
11. *Chronicle ofLimburg* (1374), citată de A. Martin, „Gesch. der Tanz-krankheit in Deutschland", *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde,* 24 (1914). La fel, Dansul Spectrelor, pentru care indienii americani au făcut o pasiune prin 1890, nu se oprea „pînă cînd dansatorii nu se prăbuşeau, unul cîte unul, ţepeni şi sleiţi, la pămînt" (Benedict, *Patterns ofCulture,* 92).
12. Citat de Martin, *loc. cit.,* din diferite documente contemporane. Relatarea lui completează şi, uneori, corectează lucrarea clasică a

lui J.F.K. Hecker, *Die Tanzwuth* (1832: Citez din trad. engl. a lui Babington, Cassel's Library, 1888).
13. Hecker, *op.cit.,* 152 şi urm. Brunei spune despre anumite dansuri arabe că „nebunia contagioasă îi contamina pe toţi" *(Essai sur la confrerie religieuse des Aissâoua au Maroc,* 119). Nebunia dansului din Turingia în 1921 era, de asemenea, contagioasă (vezi ediţia mea a *Baccantelor,* p. XIII, nr. 1).
14. *Hecker,* 156.
15. Martin, 120 şi urm.
16. Hecker, 128 şi urm.: Martin, 125 şi urm.
17. Hecker, 143 şi urm., 150. Martin, 129 şi urm., consideră procesiunea anuală cu dansuri de la Esternach, despre care încă se crede că vindecă epilepsia şi alte boli psihopatice asemănătoare, ca pe o rămăşiţă temperată şi formală a dansurilor mediumnice curative.
18. Exprimat poate în Laconia prin termenul Auanaivai (titlul unei tragedii de Pratinas, Nauck, *TGF*^{2}, p. 726). Imposibilitatea de a face distincţia dintre menadismul „negru" descris de mesageri şi cel „alb" descris de cor a dus la o înţelegere greşită a *Baccantelor.*
19. Cf. Rohde, *Psyche,* IX, n. 21; Farnell, *Cults,* V. 120. Alţii explică Auaicx; şi Auaaîoq ca eliberator de convenţie (Wilamowitz) sau ca eliberator al celor întemniţaţi (Weinreich, „Tiibinger Beitrâge", V [1930] 285 şi urm., cf. *Bac,* 498).
20. în scenele cu menade pictate pe vase Lawler, *loc. cit.,* 107 şi urm., găseşte 38 de reprezentări ale flautului, 26 ale tympanonului şi 36 ale „crotalei" sau castanietelor (cf. Euripide, *Cicl.,* 204 şi urm.). Ea observă că „în scenele liniştite tympanonul-ul nu apare niciodată".
21. Despre flaut, cf. Ar., *Pol.,* 1341^a 21: *Flautul nu este moral, ci mai degrabă folosit la mistere,* Eur.,

Her., 871, 879 şi cap. III, n. 95 *supra.* Despre *tympanon* în culturile orgiastice la Atena, Aristof., *Lis.,* 1-3, 388.
22. Vezi cap. III, pp. 75-77.
23. Martin, 121 şi urm. Tot astfel erau folosite în Italia toba turcească şi fluierul ciobanului (Hecker, 151).
24. Cat, *Attis* 23, Ovid., *Metam.,* 3.726; Tac, *An.,* 11.31.
25. Alte exemple în *Die antike Gemmen* de Furtwăngler, pi. 10, nr. 49; pi. 36, nr. 35-37; pi. 41, nr. 29; pi. 66, nr. 7. Lawler, *loc. cit.,* 101, constată „o arcuire puternică spre spate" a capului în 28 de figuri de menade reprezentate pe vase.
26. Citat în Frazer, *The Golden Bough,* V, I, 19. La fel şi în dansurile voo-doo „capetele sînt date pe spate în mod straniu, ca şi cum gîtul ar fi rupt" (W.B. Seabrook, *The Magic Island,* 47).
27. Frazer, *ibid.,* V.I.21.
28. P. Richter, *Etudes diniques sur la grande hysterie,* 441. Cf. S. Bezdechi „Das Psychopatische Substrat der *Bacchae", Arch. Gesch. Med.,* 25 (1932) 288.
29. Pentru alte mărturii străvechi, vezi Rohde, *Psyche,* VIII, n. 43.
30. Benedict, *Patterns ofCulture,* 176.
31. O. Dapper, *Beschreibung von Afrika,* citat de T.K. Oesterreich, *Possessions,* 264 (trad. engl.). Lane constată că dervişii mahomedani

fac acelaşi lucru *(Manners and Customs of the Modern Egyptians,* 467 şi urm., Everyman's Library edition). Vezi şi Brunei, *op.cit.,* 109, 158.
32. J. Warneck, *Religion der Batak,* citat de Oesterreich, *ibid.,* 270.
33. A. Bastian, *Volker des OstlichenAsiens,* III, 282 şi urm. „Cînd Chao (stăpînul demon) este silit de vrăji să coboare în trupul lui Khon Song (o persoană îmbrăcată ca stăpînul demon), acesta rămîne invulnerabil atîta vreme cît demonul sălăşlueşte în el şi nici o armă nu îl poate atinge" (citat *ibid.,* 353).
34. Czaplicka, *Aboriginal Siberia,* 176.
35. Binswanger, *Die Hysterie,* 756.
36. A. van Gennep, *Les Rites de passage,* 41 şi urm.
37. *JHS,* 26 (1906) 197; cf. Wace, *BSA,* 16 (1909-1910) 237.
38. Nonnus, 45. 294 şi urm. Cf. menada de pe o casetă *(psycis)* din British Museum pictată de pictorul din Meidias (Beazley, *ARV,* 833.14: Curtius, *Pentheus,* fig. 15) care este aproape contemporană cu *Baccantele.* Copilul pe care îl poartă nu poate fi al ei, deoarece îi atîrnă pe umăr, ţinut brutal de un picior.
39. Cf. Beazley, *ARV,* 247.14; Horaţiu, *Ode,* 2.1919.
40. Demos., *de cor.,* 259.
41. Plutarh, *Alex.,* 2; Lucian, *Alex., 7.*
42. Cf. Rapp, *Ph. Mus.,* 27 (1872) 13. Pînă şi Sebazius, dacă îi dăm crezare lui Arnobius, cruţa nervii adoratorilor săi, îngăduindu-le să folosească un şarpe de metal (vezi n. 44). Şerpii din procesiunea dionisiacă de la Alexandria a lui Ptolemeu Philadelphus (Athen., 5.28) erau imitaţii (ca şi viţa-de-vie şi strugurii descrişi în acelaşi pasaj) deoarece doamnele erau âorEtpavwjievai âcpgaiv [încununate de şerpi]; o cunună de şerpi vii, oricît de îmblînziţi, ar fi stricat efectul.
43. *Picture Post,* dec. 31,1938. îi sînt îndatorat profesorului R.P. Winnington--Ingram, care mi-a atras atenţia asupra acestui articol. Am aflat că în timpul ritualului au avut loc accidente mortale ca urmare a muşcăturilor de şarpe şi că de aceea a fost interzis prin lege. Mînuirea şerpilor este practicată şi în timpul unei sărbători religioase la Cocullo în Abruzzi; vezi Marian C. Harrisson, *Folklore,* 18 (1907) 187 şi urm. şi T. Ashby, *Some Italian Scenes andFestivals,* 115 şi urm.
44. *Protrept.,* 2.16: *„aceasta este un dragon ce se strecoară la sînul celor iniţiaţi",* Arnob., 5.21: *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis (vipera de aur este aruncată celor iniţiaţi la sîn şi apoi este scoasă din părţile cele mai de jos).* Cf. şi Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.,* 10.
45. *Mithrasliturgie*[2], 124. Motivul inconştient poate fi sexual în ambele cazuri.
46. Adunate de Farnell în *Cults,* V. 302 şi urm.: n. 80-84.
47. *Def. orac.* 14, 471 C.: *Jn zilele nefaste şi întunecate în care există obiceiul de a consuma carne*

crudă şi de a se face tulburări".
48. Milet, VI. 22.
49. Mi s-a comunicat prin bunăvoinţa domnişoarei N.C. Jolliffe. Ritul arab este descris şi de Brunnel, *op.cit.* (n. 13 *supra),* 110 şi urm., 177 şi urm. El adaugă o informaţie semnificativă şi anume, că animalul

este aruncat de pe un acoperiş sau de pe o platformă, unde este ţinut pînă la momentul potrivit, *ca mulţimea să nu îl sftşie prea devreme*; şi că bucăţi din animale (taur, viţel, oaie, ţap sau găină) sînt păstrate şi folosite ca amulete.
50. Vezi n. 47.
51. Cf. Benedict,*Patterns ofCulture,* 179: însăşi „scîrba pe care indienii Kwakiutl (din insula Vancouver) o resimţeau faţă de actul de a consuma carne de om dovedeşte că pentru ei acest act era expresia potrivită a virtuţii dionisiace care constă în lucrări teribile şi interzise".
52. Schol. Clem. Âlex., 92 P. (Val. L, p. 318, Stăhlin); Photius s.v. vEppiţeiv [a se îmbrăca în piele de căprioară]: Firm. Mat., *Err. prof. rel.,* 6.5.
53. Frazer, *The Golden Bough,* V, II, cap. 12.
54. Plut., *Q. Rom.,* 112, 291 A.
55. *Bac,* 743 şi urm., cf. Schol. Aristof., *Ranae,* 360.
56. *Bac,* 138, cf. Arnob., *adv. Nat.,* 5.19.
57. Photius, s.v. vePpiţEiv [a se îmbrăca în piele de căprioară]. Cf. tipul de artă al menadei vEppcxpdvoq [cu voce de căprioară] discutat recent de H. Philippart, *Iconographie des Bacchantes,* 41 şi urm.
58. Galen, *de antidot.,* 1.6.14 (în timpul unei sărbători a *primăverii,* probabil a lui Sabazius).
59. *Griech. Myth. u. Rel.,* 732.
60. Vezi introducerea mea la *Bac,* XVI şi urm., XXII şi urm.
61. Cum a fost demonstrat de Rapp,*Rh. Mus.,* 27.1 şi urm., 562 şi urm., şi acceptat, de exemplu, de Marbach înP.-W., s.v. şi Voigt *înRoscher* s.v. „Dionysos".

ANEXA II* Teurgie

Ultima jumătate de secol a înregistrat un progres remarcabil în cunoaşterea credinţelor şi practicilor magice ale antichităţii tîrzii. Dar, în comparaţie cu acest progres general, ramura specifică cunoscută sub denumirea de teurgie a fost relativ neglijată şi mai este încă imperfect înţeleasă. Primul pas spre o înţelegere a ei a fost făcut, nu mai mult de cincizeci de ani în urmă, de Wilhelm Kroll, care a adunat şi a comentat fragmente din *Chaldean Oracles* [Oracolele chaldeene][1]. Mai apoi, regretatul profesor Joseph Bidez a dezgropat şi a explicat[2] un număr de texte bizantine interesante, majoritatea din Psellus, care par să derive din comentariul pierdut al lui Produs asupra *Oracolelor chaldeene,* poate prin intermediul operei oponentului creştin al lui Produs, Procopiu din Gaza; atît Hopfner[3] cît şi Eitrem[4] au avut contribuţii valoroase, atrăgînd în special atenţia asupra multor trăsături comune care leagă teurgia de magia greco-egipteană a papirusurilor[5]. însă multe aspecte au rămas şi vor rămîne încă obscure pînă cînd textele împrăştiate legate de teurgie vor fi adunate şi studiate ca un întreg[6] (o muncă pe care Bidez avea de gînd să o facă, dar care a fost întreruptă de moartea sa). Lucrarea de faţă nu are pretenţia de a fi completă, cu atît mai puţin de a avea un caracter definitiv, ci doar 1) de a clarifica relaţia dintre neoplatonism şi teurgie în evoluţia lor istorică şi 2) a examina modalitatea procedurală concretă în cele două ramuri principale ale teurgiei.

1. întemeietorul teurgiei

După cîte ştim, prima persoană descrisă ca Geoupydq [teurg] a fost un anume Iulianus[7], care a trăit pe vrema lui Marc Aureliu[8]. Probabil, după cum sugerează şi Bidez[9], el a fost cel care a inventat

Cele două anexe sînt extrase din *Journal of Roman Studies,* voi. 37 (1947) şi *Harvard Theological Review,* voi. 33 (1940), cu o serie de schimbări minore. Ţin să-mi exprim gratitudinea faţă de profesorii M.P. Nilsson, A.D. Nock şi de dr. Rudolf Pfeiffer, care au citit manuscrisul lucrării şi au făcut sugestii valoroase.

denumirea, pentru a se distinge de OeoAdyoq [simplul teolog]. GeoAdyoi [teologii] vorbeau despre zei, „acţionau asupra" lor sau chiar, poate, îi „creau"[10]. Despre Iulianus ştim din păcate foarte puţin. Suidas ne spune că era fiul unui „filosof chaldeean" cu acelaşi nume[11], autor al unei lucrări în patru volume, despre dai-moni şi că el însuşi a scris ©eoupyiKd [Despre teurgie], TeAEOTiKCt [Despre mistere] şi Adyia 81' em5v [Oracole în versuri].
Că aceste „oracole în hexametri" nu erau altceva (cum presupune şi Lobeck) decît *Oracula Chaldaica* despre care Produs a scris un vast comentariu (Marinus, *vit. Procli,* 26), este un lucru cert, după cum confirmă referirea unui scoliast al lui Lucian[12] la *misterele lui Iulianus pe care Produs le consemnează în scris şi al căror ecou îl găsim la Procopiu* şi afirmaţia lui Psellus că Produs „s-a îndrăgostit *de oracole,* numite *oracole în proză* de admiratori, în care Iulianus expunea doctrinele chaldeene"[13]. Iulianus însuşi susţine că a primit aceste oracole de la zei; ele erau *transmise de zei*[u]. De unde le-a primit de fapt, nu ştim. După cum arată Kroll, maniera şi conţinutul lor se potrivesc mai bine cu perioada Anto-ninilor decît cu oricare din perioadele precedente[15]. Desigur, este posibil ca Iulianus să le fi contrafăcut; dar stilul lor este atît de bizar şi bombastic, gîndirea lor atît de obscură şi incoerentă, încît sugerează mai degrabă vorbele rostite în transă de „ghizii spirituali" moderni. Pare probabil, avînd în vedere ceea ce ştim despre teurgia mai recentă, că originea lor erau „revelaţiile" vreunui medium vizionar sau de transă şi că rolul lui Iulianus consta, după cum afirmă[16] Psellus (sau sursa sa Produs), în a le transpune în versuri. Aceasta ar fi în spiritul practicii stabilite de oracolele oficiale[17], iar transpunerea lor în hexametri era o ocazie de a da o aparenţă de semnificaţie şi de sistem filosofic acestor şiruri de cuvinte incoerente. Cititorul pios, însă, avea totuşi neapărată nevoie de o explicaţie în proză sau de un comentariu şi se pare că Iulianus l-a şi scris; căci cu siguranţă el este acela pe care Produs îl citează *(in Tim.,* III. 124.32) drept *teurg la cei care conduc.* Marinus se referă probabil la acelaşi comentariu cînd vorbeşte de *oracolele şi scrierile de acest fel ale chaldeenilor (vit. Procli,* 26); la fel şi Ioan Damaschinul (II. 203.27) atunci cînd citează: *zeii şi acest teurg.* Nu ştim dacă era identic cu *lucrurile referitoare la teurgie* menţionate de Suidas. Produs îl citează o dată *(in Tim.,* III. 27.10) pe Iulianus *în a şaptea sferă,* ceea ce pare un fragment dinQeoupyiKd [Despre teurgie], tratînd în şapte capitole despre şapte sfere planetare prin care sufletul coboară şi se ridică (cf. *in Remp.,* II. 220.11 şi urm.). Despre conţinutul probabil al *Misterelor,* vezi *infra,* secţiunea a 4-a.
Oricare ar fi originea *Oracolelor chaldeene,* ele conţineau cu siguranţă nu numai indicaţii pentru un cult al soarelui şi al focului[18], ci şi indicaţii pentru evocarea magică a zeilor (vezi *infra,* p. 258). Iar tradiţia mai tîrzie îi reprezintă pe Iuliani drept magicieni puternici. După cum ne informează Psellus[19], Iulianus cel Bătrîn l-a „prezentat" *(oov£arr\a£)* pe fiul său fantomei lui Platon; ei pretindeau, se pare, că stăpînesc o vrajă (dytoyrj) care produce apariţia zeului (Xpdvoq)[20] şi că pot provoca ieşirea şi intrarea sufletului din şi în corpul omenesc[21]. Faima lor nu se limita doar la cercurile neoplatonice. Furtuna care a izbucnit la momentul potrivit, salvînd oastea romană, în timpul campaniei lui Marc Aureliu împotriva quazilor, în 173 î.H., era atribuită, de unii, artelor magice ale tînărului Iulianus[22]; în versiunea lui Psellus Iulianus face o mască de humă care declanşează „fulgere îngrozitoare" asupra inamicului[23]. Sozomen pomeneşte puterea sa magică de a sparge pietre *(Hist. Ecol.,* I. 18); iar o legendă creştină pitorească îl înfăţişează rivalizînd într-o manifestare de puteri magice cu Apolonius şi Apuleius; Roma fiind lovită de ciumă, fiecărui magician i se atribuie supravegherea medicală a unui sector al oraşului; Apuleius reuşeşte să oprească ciuma în cincisprezece zile, Apolonius în zece, iar Iulianus îi pune capăt într-o clipă, printr-un singur cuvînt[24]...

2. Teurgia în cadrul şcolii neoplatonice

Creatorul teurgiei a fost un magician, nu un neoplatonician. Iar creatorul neoplatonismului nu era nici magician nici - după unii scriitori moderni - teurg[25]. Plotin nu este niciodată descris de succesorii săi ca un Beoupydq, nici nu foloseşte termenul Beoupyia sau cuvinte înrudite în scrierile sale. Nu există, de fapt, nici o dovadă[26] că ar fi auzit vreodată de Iulianus şi de *Oracolele chaldeene.* Dacă le-ar fi cunoscut, le-ar fi supus probabil aceluiaşi tratament critic la care supusese revelaţiile „lui Zoroastru, şi Zoroastrinus, şi Nikotheos, şi Allogenos, şi Mesos, şi ale altora de aceeaşi teapă", care au fost analizate şi expuse în seminarul său[27]. Căci în importanta sa apărare a tradiţiei raţionaliste greceşti -eseul *împotriva gnosticilor (Enn.,* 2.9.) - apar foarte limpede atît dezgustul său faţă de toate aceste „revelaţii speciale"[28] megalomaniace, cît şi dispreţul său pentru *cei mulţi care admiră forţele magilor* (c. 14, I. 203. 32 Volkmann). El nu tăgăduia eficacitatea magiei (nici un om din secolul al III-lea nu ar fi îndrăznit să o facă), dar nu îi acordă nici un interes. Plotin o considera o simplă

aplicare la scopuri meschine, personale, a „adevăratei magii care este suma iubirii şi a urii din univers", misterioasa *ou\i-năQzia* [unirea în suferinţă], care face ca întreg cosmosul să fie unul; oamenii se minunează de magia omenească mai mult decît de minunăţia naturii numai fiindcă ea le este mai puţin familiară[29].

în ciuda acestor lucruri, articolul „Theurgie" care a apărut într-un volum recent din Pauly-Wissowa îl numeşte pe Plotin teurg, iar Eitrem a vorbit de curînd despre *Plotin, dont sans doute derive la theurgie* (Plotin în care, fără îndoială, îşi are obîrşia teurgia)[30]. Motivele principale pe care se întemeiază această opinie par să fie (1) pretinsa[31] sa origine egipteană şi faptul că a studiat la Alexandria cu Ammonius Saccas; (2) pretinsa sa cunoaştere profundă[32] a religiei egiptene; (3) faptul că trăise o *unio mystica* (Porf., *vit. Plot,* 23); şi (4) întîmplarea de la Templul zeiţei Isis din Roma *(ibid.,* 10, citat şi discutat în partea a 3-a *infra).* Din aceste motive doar ultimul mi se pare într-adevăr relevant. în legătură cu primul punct este suficient să amintim că numele lui Plotin este roman, că felul său de a gîndi şi de a vorbi este caracteristic grecesc, iar puţinul pe care îl ştim despre Ammonius Saccas nu conţine nimic care să ne îndreptăţească să-l considerăm teurg. în ceea ce priveşte cunoştinţele de religie egipteană de care dă dovadă *înEnneade,* mi se pare că nu sînt altceva decît nişte referiri întîmplătoare şi nu foarte numeroase la probleme cunoscute în general: Porfir ajunsese să ştie tot atît citin-du-l pe Chaeremon[33]. Cît despre unirea mistică plotiniană, este, desigur, limpede pentru orice cititor atent al unor pasaje *c&Enn.,* 1.6.9. sau 6.7.34, că ea nu poate fi obţinută prin vreun ritual al evocării sau prin efectuarea unor acţiuni dinainte stabilite, ci printr-o disciplină interioară a minţii care nu implică nici un element obligator şi nu are nici o legătură cu magia[34]. Mai rămîne întîmplarea de la Templul lui Isis, care nu este altceva decît teurgie sau ceva asemănător. Ea se întemeiază, însă, doar pe clevetiri ale elevilor săi (vezi *infra).* în orice caz, o singură vizită la o şedinţă de spiritism nu înseamnă că eşti spiritist, în special dacă participi la ea din iniţiativa altcuiva, ca în cazul lui Plotin.

Plotin, după cum spune Wilhelm Kroll, „s-a înălţat printr-un efort intelectual şi moral deasupra atmosferei înceţoşate din jurul lui". în timpul vieţii sale i-a înălţat şi pe elevii săi după sine. Dar, o dată cu moartea sa, ceaţa a cuprins din nou totul, iar neoplatonismul tîrziu este, din multe puncte de vedere, o reîntoarcere la sincretismul molatic din care el încercase să scape. Conflictul dintre influenţa personală a lui Plotin şi superstiţiile timpului său apare foarte clar în ezitările elevului său Porfir[35], un om

I!

simpatic, cinstit şi învăţat, care nu a fost însă un gînditor consecvent şi creator. Credul prin

temperament, el avea o mare slăbiciune pentru oracole. încă înainte de întîlnirea cu Plotin[36] publicase o culegere cu titlul Flepi Tfjq EK Aoyi'wv cpiAoaocpiaq [Despre filosofia din oracole][37]. Unele din ele se referă la mediumi şi sînt ceea ce noi numim produse ale camerei de spiritism (vezi *infra,* secţiunea a 5-a). Dar nu există nici un indiciu că ar fi citat *Oracolele chaldeene* (sau că ar fi întrebuinţat termenul de teurgie) în opera sa; nu era probabil conştient încă de existenţa lor atunci cînd a scris-o. Mai tîrziu, cînd Plotin îl învăţase să pună întrebări, a pus o serie de întrebări extrem de pertinente şi adesea ironice despre demonologie şi ocultism egipteanului Anebo[38] şi a atras atenţia, printre altele, asupra zădărniciei încercării de a aplica constrîngeri magice zeilor[39]. Iar probabil şi mai tîrziu[40], după moartea lui Plotin, descoperind *Oracolele chaldeene* în uitarea în care supravieţuiseră (cum este soarta acestui tip de carte) timp de mai bine de un secol, a scris un comentariu asupra lor[41] şi „le-a menţionat mereu" în De *regressu animae*[42]. în această lucrare, el susţine că misterele (TEAETCCO teurgice pot purifica nvEupcrriKîî ijjuxn [sufletul spiritual] şi îl fac „aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos" [potrivit să suporte spiritele şi îngerii şi să-i vadă pe zei], dar îşi previne cititorii că această practică este periculoasă şi capabilă să facă tot atît de mult rău cît şi bine, negînd că ea poate realiza întoarcerea sufletului la zeu[43] sau că este un auxiliar necesar al ei. Rămăsese, de fapt, plotinian în esenţă[44]. Dar făcuse o concesie periculoasă şcolii opuse.

Răspunsul acestei şcoli l-a constituit comentariul lui Iamblihos despre *Oracolele chaldeene*[45] şi tratatul existent *de mysteriis*[i6]. *De mysteriis* este un manifest al iraţionalismului, o afirmaţie potrivit căreia calea mîntuirii nu este de găsit în raţiune, ci în ritual. „Nu gîndirea este cea care face legătura dintre ei şi teurgi; căci în cazul acesta nimic nu ar împiedica pe filosofii teoretici să se bucure de o uniune teurgică cu ei. Dar lucrurile nu stau aşa. Unirea teurgică se obţine numai prin eficacitatea *acţiunilor* secrete executate într-un mod adecvat, acţiuni care sînt dincolo de orice înţelegere, şi prin forţa simbolurilor nerostite care sînt înţelese doar de zei... Fără efort intelectual din partea noastră, semnele (auv0ii|icxTa), prin propria lor acţiune, îşi îndeplinesc scopul" *(de myst.,* 96. 13 Parthey). Pentru minţile descurajate ale păgînilor din secolul al FV-lea, un astfel de mesaj oferea o consolare ispititoare. „Filosofii teoretici" discutaseră timp de nouă secole şi cu ce rezultat ? O cultură vizibil în declin şi creşterea pe furiş a acelei impietăţi âGsoTriq creştine care, în mod vizibil, se hrăneau cu

seva elenismului. Cum magia vulgară este ultimul refugiu al celor disperaţi, al celor pe care oamenii şi „Zeul" i-au părăsit în aceeaşi măsură, tot astfel teurgia a devenit refugiul unei intelectualităţi disperate care, încă de pe atunci, simţea *la fascination de l'abîme.* Cu toate acestea, s-ar părea că teurgia nu era acceptată pe deplin nici de generaţia care i-a urmat lui Iamblihos în şcoala neoplatonică. într-un pasaj instructiv *(vit. soph.,* 474 şi urm. BoissonadeJ Eunapius ni-1 prezintă pe Eusebius din Myndos, un discipol al elevului lui Iamblihos, Aedesius, care susţinea în cursurile sale că magia este preocuparea „unor persoane nebune care studiază în mod pervers anumite puteri ale materiei" şi îl previne pe viitorul împărat Iulian împotriva teurgului Maximus, „acel făcător de miracole cabotin"; încheie în cuvinte care-l amintesc pe Plotin: *Tu să nu admiri nimic din acestea, aşa cum n-o fac nici eu, socotind cît de folositoare este purificarea prin cuvînt.* La care prinţul răspunse: „Rămîi cu cărţile tale; acum ştiu încotro s-o apuc" - şi recurge la Maximus. La scurt timp după aceea tînărul Iulian îl roagă pe prietenul său Priscus să-i facă rost de un exemplar bun al comentariului lui Iamblihos la omonimul său (lulianus teurgul); căci, explică el, „sînt avid de opera lui Iamblihos în filosofie şi de cea a omonimului meu în teosofie Geoacxpia ([teoso-fie], adică teurgie), în comparaţie cu care orice altceva mă lasă

rece"[47].
Patronajul lui Iulian a făcut ca teurgia să fie temporar la modă. Cînd a devenit împărat a iniţiat o reformă a clerului păgîn, iar teurgul Hrysantios a fost făcut dpxiepeuc; [arhiereu] al Lidiei; Maximus, teurg consultant al curţii imperiale, a devenit o eminenţă cenuşie bogată şi influentă, deoarece *socoate că tot ce se întîmplă este hotărît de zei* (Eunap., p. 477 Boiss; cf. Amm. Marc, 22.7.3 şi 25.4.17). în timpul reacţiei creştine care a urmat morţii lui Iulian Apostatul, Maximus a trebuit însă să plătească pentru faptele sale, fiind amendat, torturat şi, în fine, executat în 371, acuzat de conspiraţie împotriva împăraţilor (Eunap., p. 478, Amm. Marc, 29.1.42; Zosimus, 4.15). Pentru un timp teurgii au considerat că e mai prudent să se ţină deoparte[48]; dar tradiţia artei lor a fost transmisă discret, din generaţie în generaţie, în unele familii[49]. în secolul al V-lea a fost din nou predată în mod legal şi practicată de neoplatonicii atenieni: Proclus nu numai că a compus riepi dytoyfîq [Despre vrăji] şi încă un comentariu la *Oracolele chaldeene,* dar se zice că a avut şi viziuni personale (auTOTTTounevoiţ), apariţii luminoase ale zeiţei Hecate, şi a fost, ca şi întemeietorul cultului, neîntrecut la adusul ploii[50]. După Iustinian teurgia nu a mai fost recunoscută oficial, dar nu s-a stins cu totul. Psellus descrie o *Qeaywyia* [invocare a zeilor] condusă de un arhiepiscop în spiritul teurgiei păgîne-roTq XctAScuwv Adyoic; £nd|i£voc; [redată în *Oracolele chaldeene]* despre care spune că a avut loc în secolul al XI-lea în Bizanţ[51]; iar comentariul lui Proclus la *Oracole* era încă, în mod direct sau indirect, cunoscut de Nicephoros Gregoras în secolul al XTV-lea[52].

3. O şedinţă de spiritism la Templul lui Isis Porfir, *vita Plotini,* 10 (16.12 şi urm. Volk.):

Căci un preot egiptean, mergînd la Roma, a cunoscut printr-un prieten pe Plotin şi, vrînd sâ-i dea o dovadă a înţelepciunii sale, a pretins ca Plotin să vină la templul zeiţei invocîndu-şi daimonul său personal. Acesta fiind de acord, invocarea s-a făcut la Iseum, căci se spune că egipteanul considera că numai acel loc era purificat la Roma. Invocînd pe daimon să se arate, a apărut un zeu ce nu era din neam de daimon, de aceea egipteanul a spus: „Fericit eşti, dacă ai un zeu drept daimon personal care nu este dintr-un neam inferior". Iar el nici nu a întrebat cum de a apărut şi nici nu a văzut mai mult decît ce apăruse, iar prietenul său supraveghea păsările pe care le ţinea drept pază şi le strangula fie pentru a le sacrifica, fie pentru a inspira o teamă oarecare.

Acest pasaj curios a fost discutat de Hopfner, *OZ II.* 125 şi, mai complet, de Eitrem, *Symb. Oslo.,* 22.62 şi urm. Nu trebuie să-i acordăm însă prea multă valoare istorică. Folosirea termenului „se spune"[53] de către Porfir denotă limpede că sursa lui nu a fost nici Plotin, nici vreunul din „participanţii" direcţi; din moment ce el spune că întîmplarea l-a inspirat pe Plotin să compună expunereaFlepl TOU dArixoToq rj|iSq 8ai|jovo<; [Despre daimonul pe care-l posedăm] *(Enn.,* 3.4.), ea a avut probabil loc, ca şi compoziţia expunerii, înaintea sosirii lui Porfir la Roma şi cu cel puţin treizeci şi cinci de ani înainte de publicarea lucrării sale despre *Viaţa* lui Plotin. Mărturiile pe care se sprijină această poveste nu sînt deci directe nici (probabil) apropiate în timp de eveniment. Cum spune pe bună dreptate şi Eitrem, ele nu pot avea *„la valeur d'une attestation authentique"*[bi] [valoarea unei atestări autentice]. Cu toate acestea oferă o privire de ansamblu interesantă, deşi incertă asupra procedeelor magice ale clasei de sus în secolul al III-lea.

Nici locul, nici scopul şedinţei nu sînt surprinzătoare. Credinţa într-un Scu'nwv sălăşluind în eul fiecăruia este foarte veche şi răspîndită şi a fost acceptată şi explicată de Platon şi de stoici[55]. *PGM,* VII. 505 şi urm. sugerează că ea ar fi jucat un rol în magia greco-egipteană şi conţine o reţetă, din păcate incompletă, cu

titlul lucrraaiq iSiou Saipovoţ [Reunirea aceluiaşi daimon][56] (Nu trebuie confundată cu evocarea mult mai obişnuită a unui TTdpeSpcx; [asociat] sau „familiar", a cărui legătură cu magicianul este *creată,* pentru prima oară, de procedura magică). Pentru 5ai|awv care se dovedeşte a fi zeu, cf. în afară de Plot.,*Enn.,* 3.4.6. (I. 265.4 Volk.) 5ai|iwv TOUTW Geoq [daimon, deci zeu prin aceasta] (citat de Eitrem), Olympiodoros *in Ale,* p. 20 cr., în care, după ce face distincţia între GeToi Saifioveq [daimonii divini] şi cei inferiori, ne spune că: *cei care trăiesc potrivit firii lor îşi duc viaţa după cum le-a sortit daimonul lor divin... a trăi potrivit firii tale înseamnă a alege o viaţă conformă cu impulsurile de care eşti mînat, ca şi cum ai fi un soldat aflat la război.*
în ceea ce priveşte alegerea locului, o explicaţie insuficientă este bine cunoscuta necesitate a unui TOTTOC; KaGapdc; [loc curat] pentru operaţiuni magice[57], cît şi afirmaţia lui Chaeremon potrivit căreia templele egiptene erau accesibile în vremuri normale numai celor care se purificaseră şi ţinuseră posturi severe[58].
Dar ceea ce îl nedumereşte pe Eitrem la fel cum mă nedumereşte şi pe mine, este rolul jucat de păsări, pe *care le ţinea pentru pază,* i.e., de a proteja operatorii de atacuri ale spiritelor rele (şi, desigur, nu pentru a le împiedica să zboare, cum traduc greşit Mac Kenna, Brehier şi Harder, căci atunci prezenţa lor ar fi cu totul inexplicabilă). Măsuri de protecţie sînt uneori indicate în papirusuri[59]. Dar cum acţionau păsările în chip decpoAcncr] [pază] ? Şi de ce moartea lor izgonea spiritele ? Hopfner susţine că impuritatea morţii izgonea zeul: erau aduse acolo pentru ca uciderea lor să acţioneze ca cnTdAuotq [eliberare] în caz de nevoie[60], dar actul a fost prematur şi inutil. Pe de altă parte, Eirem comparînd *PGM,* XII. 15 şi urm. în care strangularea păsărilor face parte dintr-un ritual pentru a anima o figurină de ceară a lui Eros, crede că adevărata intenţie a fost sacrificiul şi că Porfir sau informatorul lui au înţeles greşit ce s-a întîmplat: el consideră că motivele atribuite luicpi'Aoc; [prietenului] sînt „invraissemblables" [neverosimile], în sprijinul acestei păreri el ar fi putut cita propria afirmaţie a lui Porfir în *Scrisoare către Anebo[61],* şi anume că *prin animalele moarte se realizează epifaniile zeilor,* care pare să elimine explicaţia lui Hopfner. Există totuşi alt pasaj din Porfir care pare să implice că ucigîndpdsâriZe *cu această ocazie* cp i'Aoc; [prietenul] încălca o regulă a *ivoii\piov* [misterului] teurgic. în *de abst.* 4. 16 (255. 7 N) ni se spune că: *cel care a povestit despre natura fantomelor ştia că trebuie să renunţe cu orice preţ să mănînce păsări şi mai ales atunci cînd cineva doreşte să fie eliberat de cele pămînteşti şi să se alăture zeilor din cer.* Acestea se potrivesc atît de bine cu cele petrecute la templul lui Isis (căci dnexeoGai [a se

abţine] poate însemna cu siguranţă atît abţinerea de la omor, cît şi de la mîncare) îneît este greu să nu simţim că Porfir se gîndea la ele. Putem eventual face comparaţia cu regula pitagorică ce interzicea în mod special sacrificiul cocoşilor (Iamb., *vit. Pyth.* 147, *Protrept.,* 21).
Dar în acest caz ce rost avea prezenţa păsărilor ? Poate fiindcă prezenţa lor era în sine ocpuAaKii [pază]: opviOeq [păsări] fără nici o specificaţie înseamnă de obicei păsări domestice, KotToiKi'Sioi *opviQeq* (cf. L.-S. 9, s.v.). Iar pasărea domestică a adus cu sine, după cum spune Cumont[62], din Persia, locul ei de obîrşie, reputaţia de a fi o pasăre sfîntă, care alungă întunericul şi o dată cu el demonii[63]: Plutarh, de exemplu, ştie că KUVEC; KCU opvi9eq [păsările şi cîinii] aparţin lui Oromazes (Ormuzd)[64]. Nu este oare posibil ca în această privinţă, ca şi în cultul focului, tradiţia teurgică să păstreze urme ale ideilor religioase iraniene şi cel puţin Porfir, dacă nu preotul egiptean, să considere funcţia păsărilor ca pe o funcţie apotropaică, şi moartea lor ca un ultragiu adus fantasmei cereşti? Există, de fapt, dovezi mai tîrzii care vin în sprijinul acestei presupuneri: căci aflăm de la Proclus nu numai că cocoşii sînt creaturi solare, dar şi că: se *bucură şi ei de calitatea zeiască potrivit condiţiei lor, şi se spune că unul din daimonii solari care apărea în chip de leu s-a făcut nevăzut şi a apărut în*

chip de cocoş, schimbîndu-şi înfăţişarea[65].

4. Modus Operandi [Modalitatea ritualică]

Proclus defineşte grandilocvent teurgia drept „o putere mai înaltă decît toată înţelepciunea omenească, cuprinzînd binefacerile prorocirii, puterile purificatoare ale iniţierii, într-un cuvînt, toată procedura posesiunii sacre" *(Theol. Plat.,* p. 63). în termeni mai simpli, ea poate fi descrisă drept magie aplicată unui scop religios şi care se bazează pe o presupusă revelaţie cu caracter religios. în vreme ce magia vulgară foloseşte nume şi formule de origine religioasă în scopuri profane, teurgia foloseşte procedeele magiei vulgare pentru scopuri religioase în primul rînd: TEAOC; [ceremonia] ei era *ascensiunea spre focul inteligibil (de myst.* 179.8) care le permitea adepţilor să scape de *destin* (căci teurgii nu fac parte din turma celor predestinaţi, *Or. chald.,* p. 59 Kr.; cf.de *myst.,* 269.19 şi urm.) şi le asigura *apoteoza sufletului* (Proci., *in Remp.,* 1.152. IO)[66]. Dar mai avea şi o utilitate imediată: cartea a IlI-a din de *mysteriis* este dedicată în întregime tehnicilor prevestirii, iar Proclus pretinde că a primit de la daimoni revelaţii despre trecut şi viitor *(in Remp.,* I. 86.13).

în măsura în care putem să ne dăm seama, procedeele teurgiei erau, în linii mari, asemănătoare celor ale magiei vulgare. Putem distinge două tipuri principale: (I) cele care foloseau exclusiv aupPoAa [simboluri] sau ouvBijucrra [semne]; (II) cele care implicau folosirea unui „mediu" în transă.

Prima din aceste ramuri ale teurgiei a fost cunoscută sub denumirea de TEAEOTIKTI [ceremonie de iniţiere] *şi s-a ocupat în mod deosebit* de consacrarea (TEAETV, Proci., *in Tim.,* III. 613) şi însufleţirea statuilor magice pentru a obţine prin intermediul lor oracole, Prochus, *in Tim.,* III. 155.18 : *Pentru consacrare, obiectele de sacrificat şi statuile zeilor sînt aşezate pe pămînt şi prin anumite simboluri sînt pregătite astfel încît cele care sînt făcute din bucăţi de lemn ce pot putrezi să poată participa laputerea zeiască, să fie mişcate de zeu şi să prezică viitorul: Theol. Plat.,* I. 28, p. 70). *Prin consacrare a făcut o purificare completă şi punînd alături unele semne caracteristice şi simboluri a insuflat un spirit în statuie;* în acelaşi sens *in Tim.,* 51.25, III. 6.12 şi urm.; *in Crat.,* 19.12[67]. Putem presupune că cel puţin o parte din această doctrină exista, încă de pe vremea TeAsoTiKd [Ceremoniilor] lui Iulianus; cu siguranţă simbolurile îşi au obîrşia în *Oracolele chaldeene*[68].

Ce erau aceste ou|i(3oAa şi cum erau ele folosite ? Cel mai limpede răspuns apare într-o scrisoare a lui Psellus[69]: *căci ea (adică ştiinţa consacrării) - umplînd cavităţile statuilor din lemn cu puterile care rezidă în pietre, animale, plante, ierburi, rădăcini, peceţi, inele, uneori şi în parfumuri potrivite, consacrînd împreună cu acestea şi craterele şi cupele pentru libaţii şi vasele pentru tămîie - însufleţeşte idolii printr-o putere secretă, punîndu-i în mişcare.*

Aceasta este doctrina teurgică autentică, provenind, fără îndoială, din comentariul lui Produs asupra *Oracolelor chaldeene.* Animalele, ierburile, pietrele şi parfumurile apar în *de myst.* (233.10 şi urm., cf. Aug., *Civ. Bei,* 10.11) şi Produs dă o listă de ierburi magice, pietre etc. folositoare în diferite scopuri[70]. Potrivit acestei doctrine, fiecare zeu îşi are reprezentantul „simpatetic" în lumea animală, vegetală şi minerală, care este sau conţine un ou(ipoAov al cauzei sale divine şi este astfel era *rapport* cu ea[71]. Aceste ou|apoAa erau ascunse în interiorul statuii[72] şi astfel cunoscute doar de TeAEcrnjq [preot] (Proci., *in Tim.,* I. 273. 11). Acele crcppocyTSei; [pietre scumpe gravate] şi eyypdiipaTa [formulele scrise] corespund *caracterelor şi numerelor vitale* din Proci., *in Tim.,* III.6.13. (xapaKTfjpeq) (caracterele care includ, printre altele, simbolica celor şapte vocale corespunzînd celor şapte zei planetari)[73] pot fi scrise *(Qeoiq)* sau rostite[74] (£K<pwvTiaic;). Maniera corectă de a le pronunţa era un secret profesional transmis oral[75]. Atribu-

tele zeilor puteau fi enumerate cu efect magic într-o invocaţie orală[76]. „Numele dătătoare de

viaţă" mai includeau unele denumiri pe care zeii înşişi le dezvăluiau Iulianilor, permiţîndu-le astfel să obţină răspunsuri la rugăciunile lor[77]. Acestea ar fi dintre 6 vopaia |3dp|3apa [numele barbare] care, potrivit *Oracolelor Chaldeene,* îşi pierd eficacitatea dacă sînt traduse în greceşte[78]. Unele ne-au fost explicate de zei[79]; iar în rest, dacă un xapaxTTip [caracter, semn] nu are sens pentru noi, asta nu înseamnă că nu are semnificaţie în sine *(de myst.,* 254.14 şi urm.).

în toate aceste privinţe ceremonia teurgică era departe de a fi originală. Ierbarele şi lapidariile sînt pline de „botanică astrologică" şi „mineralogică" ce atribuiau anumite plante şi pietre preţioase anumitor zei planetari, şi ale căror începuturi datează cel puţin de pe vremea lui Bolos din Mendes (în jurul anului 200 î.H.)[80]. Aceste au^poAa erau deja folosite în invocaţiile magiei greco--egiptene; astfel, Hermes era invocat prin numele planetei sau al copacului său, zeiţa lunii prin recitarea unei liste de animale etc. sfîrşind cu *ţi-am spus semnele şi simbolurile numelui*[81]. xapccKTfîpEq listele de atribute, ovopaTa pdpPapa aparţin *materiei magice* greco--egiptene obişnuite; Lucian era familiarizat cu folosirea ei *(Menipp.,* 9 fin.), la fel şi Celsus, iar teoria eficacităţii intraductibile era menţinută cu tărie de Origene în contra lui Celsus (c. *Cels.,* 1.24 şi urm.). Pentru un zeu care îşi dezvăluie adevăratul nume în timpul operaţiei magice, cf. *PGM,* 1,161 şi urm.; pentru importanţa unei Eiopwvriaiţ [rostiri] corecte, *PGM,* V. 24 etc. Nici realizarea statuetelor magice de zei nu era un meşteşug nou sau un monopol al teurgilor[82]. Fundamentul ei ultim era credinţa primitivă şi răspîndită într-o *ovţivâQeia* [înţelegere] naturală care leagă imaginea cu originalul[83], aceeaşi credinţă care stă la baza folosirii magice a imaginii fiinţelor vii în scopul unui *envoutement* [farmec]. Centrul ei de difuzare era evident Egiptul, unde era înrădăcinată în idei religioase indigene[84]. Dialogul hermetic tîrziu *Asclepius* pomeneşte despre *statuas animatas sehsu et spiritu plenas* [statui însufleţite şi pline de spirit] care prevestesc viitorul, *sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus* [prin oracol, prezicere, vise şi multe alte lucruri], şi pot fi totodată cauza sau remediul bolii; arta de a produce astfel de statui, fixînd în interiorul lor, cu ajutorul unor ierburi, geme şi miresme, suflete de demoni sau îngeri, a fost descoperită în Egiptul antic, *^ic deorum fictor est homo"* [făuritorul zeilor este omul[85]]. Papirusurile magice oferă „reţete" pentru a construi astfel de imagini şi pentru a le însufleţi (^WTTUPETv. XII. 318) de exemplu, IV. 1841 şi urm., în care se precizează că imaginea trebuie să fie goală ca

statuile lui Psellus şi să conţină un nume magic înscris pe foiţă de aur; 2360 şi urm., un Hermes gol conţinînd o formulă magică, consacrat printr-o cunună şi prin sacrificiul unui cocoş. începînd cu secolul I î.H.[86] se pomeneşte confecţionarea şi folosirea magică individuală[87] a unor imagini asemănătoare în afara Egiptului. Nero era în posesia uneia, darul unui *plebeius quidam et ignotus* [plebeu oarecare şi necunoscut] care îl avertiza de conspiraţii (Suet., *Nero* 56); Apuleius a fost acuzat, probabil pe bună dreptate, că posedă o astfel de imagine[88]. Lucian în *Philopseudes-ul* său satiriza credinţa în ele[89]; Philostratus pomeneşte folosirea lor în chip de amulete[90]. în secolul al III-lea Porfir menţionează un oracol[91] al lui Hecate care conţine instrucţiuni pentru confecţionarea unei imagini care provoacă credinciosului viziunea zeiţei somnului[92]. Dar adevărata lor vogă a început mai tîrziu şi pare să se datoreze lui Iamblihos care, fără îndoială, le considera cea mai eficace apărare a cultului tradiţional împotriva sarcasmelor criticilor creştini. în timp ce Porfir în Flepi dyaAud-rwv [Despre statui] nu pare să pretindă că zeii sînt prezenţi în vreun fel în imaginile care îi simbolizează[93], Iamblihos, în opera cu acelaşi titlu, încearcă să demonstreze „că idolii sînt divini şi sălaş al prezenţei divine" şi îşi apără cauza narînd noAAd cmiGava [multe lucruri de necrezut][94]. Discipolii săi căutau de obicei semne de la statui şi nu ezitau să contribuie cu dnri9ava [lucruri incredibile] proprii: în relatarea lui Maximus, o statuie a lui Hecate rîde, iar torţele pe care le ţine în mînă se aprind automat[95]; Heraiscos are o „intuiţie" atît de sensibilă încît distinge statuia „însufleţită" de cea „neînsufleţită" cu ajutorul senzaţiei pe care i-o dă[96].

Arta confecţionării imaginilor oraculare a trecut de la lumea păgînă în repertoriul magicienilor medievali, unde a avut o viaţă lungă, deşi nu era la fel de răspîndită ca folosirea de imagini pentru *envoutement.* Astfel, o bulă a papei Ioan XXII, din 1326 sau 1327, denunţă persoanele care, prin magie, încătuşează demoni în imagini sau alte obiecte, le pun întrebări şi obţin răspunsuri[97]. Ar mai fi două probleme în legătură cu TEAecrriKrj [ceremonia de iniţiere] teurgică, deşi nu ne putem ocupa de ele aici. în primul rînd dacă a contribuit cu ceva la credinţa, familiară atît Italiei medievale cît şi Bizanţului medieval, în *izĂia^aia* [talismane] sau „statuae averruncae" - imagini fermecate a căror prezenţă, ascunsă sau vizibilă, avea puterea să ferească de dezastre naturale sau înfrîngeri militare[98]. Erau de fapt aceste *jeĂea^a-ra* (atribuite de obicei unor magicieni anonimi sau legendari) opera teurgilor? Zosimus (4.18) povesteşte că teurgul Nestorius a salvat Atena de cutremur în 375 î.H., oferind un astfel de *isteaţa* (o statuie a lui Ahile) în Parthenon, conform unor instrucţiuni primite în vis. Tot

teurgică pare să fi fost statuia lui Zeus Philios dedicată *magilor şi vrăjitoarelor* în Antiohia de un contemporan al lui Iamblihos, păgînul fanatic Theoteknos, care a practicat TEAETCU, \IOI\OZIC, KaGapnoi [ceremonii, iniţieri şi purificări] în legătură cu ea (Eus., *Şist. Ecol.,* 9.3,9.11). Putem stabili o origine asemănătoare statuii lui Jupiter, înarmat cu fulgere de aur care, în 394, a fost „consacrată cu anumite rituri" pentru a-1 ajuta pe pretendentul păgfci Eugenius împotriva trupelor lui Theodosius (Aug., *Civ. Dei,* 5.26): poate fi recunoscută mîna lui Flavianus, susţinătorul principal al lui Eugenius, renumit pentru ocultismul său păgîn. Apoi, âyaA|act TETeAeanevov [statuia consacrată] care a protejat Regium de focurile Etnei şi de invazie pe mare pare să fi fost echipată cucrroixeTa [elemente] într-un fel care aminteşte de aunPoAa [simbolurile] din teurgie şi papirusuri[99]: *căci într-un picior se găsea focul neadormit, în celălalt apă neîntreruptă.* A doua întrebare pe care vreau să o pun este dacă TeAEaTiKrj [ceremonia de iniţiere] teurgie i-a inspirat pe alchimiştii medievali în preocuparea lor constantă de a încerca crearea unor fiinţe omeneşti artificiale („homunculi"). Legătura de idei este mai puţin evidentă în acest caz, dar orientalistul Paul Kraus[100], a cărui moarte prematură a însemnat o mare pierdere, a oferit recent dovezi insolite pentru o legătură istorică. El atrage atenţia asupra unor referiri din marea culegere de scrieri alchimice atribuită lui Jâbir ben Hayyan (Gebir) la o lucrare (falsă ?) a lui Porfir initulată *Cartea facerii*[101]; mai mult decît atît, semnalează folosirea speculaţiilor neoplatonice despre imagini într-un fel care indică oarecare familiarizare cu opera autentică a lui Porfir, incluzînd poate şi scrisoarea către Anebo[102].

5. Modus operandi: transa mediumnică

In vreme ce TeAecmKii căuta să însufleţească, cu prezenţa unui zeu, un „receptacol" (UTTOSOXTJ) neînsufleţit, o altă ramură a teur-giei avea ca scop încarnarea lui temporară (doKpivsiv) într-o fiinţă omenească (KaToxoi; sau un termen tehnic mai precis Soxeoc;)[103]. La fel cum vechea artă se întemeia pe noţiunea mai largă a unei aunTTdQua naturale şi spontane între imagine şi original, tot aşa se întemeia şi cea nouă pe credinţa răspîndită că alteraţiile spontane ale personalităţii s-ar fi datorat posesiunii de către un zeu, daimon, sau o fiinţă omenească decedată[104]. Se poate deduce din afirmaţia lui Produs potrivit căreia capacitatea sufletului de a părăsi trupul şi de a se întoarce la el este confirmată de *ceea ce este atribuit teurgilor din timpul lui Marcos, căci ei printr-o ceremonie făceau şi obţineau acest lucru*[105], că a existat o tehnică

pentru a produce astfel de alteraţii încă de pe vremea Iulianilor. Iar că astfel de tehnici erau practicate şi de alţii reiese din oracolul citat de Firmicus Maternus în colecţia lui Porfir *(err. prof. rel.,* 14) care începe astfel: *Serapus vocatus et intra corpus hominis collocatus talia*

respondit [Serapus chemat şi intrînd în corpul omului răspunde la lucruri de acest fel]. Cîteva din oracolele lui Porfir par să se bazeze, cum spune şi Prederic Myers[106], pe spusele mediumilor care au intrat în transă cu acest scop, nu în lăcaşuri oficiale, ci în cercuri particulare. Acestui tip îi aparţin şi indicaţiile pentru ieşirea din transă (cnrdAuaiq) date, aşa-zis, de zeu prin intermediul mediumului[107], care îşi au analogul în papirusuri şi despre care este greu de crezut că ar face parte dintr-un răspuns oficial oracular. Din aceeaşi categorie face parte şi „oracolul" citat (din Porfir?) de Produs *înRemp.,* 111.28. *Un zeu a spus:pe mine nu mă aduce nefericitul suflet al celui ce m-a primit.* Astfel de e'iaxpiaeiq [încarnări] particulare se deosebeau de oracolele oficiale prin faptul că intrarea zeului în corpul mediumului nu era considerată un act de har divin spontan, ci un răspuns la chemarea sau chiar la constrîngerea[108] operantului (KA^TOJP).

Această ramură a teurgiei este deosebit de interesantă datorită analogiei evidente cu spiritismul modern; dacă am fi mai bine informaţi în legătură cu ea, am putea spera să lămurim, prin comparaţie, baza psihologică şi fiziologică a ambelor superstiţii. Dar informaţia noastră este incompletă. Ştim de la Proclus că înaintea „şedinţei" atît operantul cît şi mediumul erau purificaţi prin foc şi apă[109] *(in Crat.,* 100.21), îmbrăcaţi în hitonuri speciale şi încinşi cu brîie adecvate zeităţii care urma să fie invocate *(in Remp.,* II. 246.23); aceasta pare să corespundă *descrierii inului de Nil, stofei de bumbac* din oracolul porfirian *(Praep. Ev.* 5.9), al cărui rol era, evident, esenţial în *ăvoĂooiq* [eliberare] (cf. PGM, IV, 89, *îmbrăcînd din cap pînă în picioare copilul gol, lintea indumenta* [haine din pînză de in] ale magicienilor din Amm. Marc, 29.1.29,*purumpallium* [togă albă] a lui Apul., *Apoi.,* 44). Mediumul purta şi el o cunună, care avea eficacitate magică[110], şi ţinea sau purta pe veşmînt *imagini ale zeilor invocaţi[111]* sau alte aunPoAa potrivite[112]. Nu se ştie nimic sigur despre ceea ce se făcea pentru a provoca transa. Porfir a auzit de persoane care încearcă să provoace posesiunea (dcmpiveiv) „respectînd cu scrupulozitate xapaKTffpeq (cum făceau şi magicienii medievali), dar Iamblihos desconsideră acest procedeu *(de myst.,* 129.13; 131.3 şi urm.). El recunoaşte validitatea vaporilor (cVr^oi) şi a invocărilor (emKÂri'oeK;) *(ibid.,* 157.9 şi urm.), dar neagă orice efect al lor asupra mediumului ; Apuleius, pe de altă parte *(Apoi.,* 43), vorbeşte despre mediumul care este adormit *seu carminum avocamento sive odorum delenimento* [fie prin distragerea atenţiei cu cîntece, fie prin farmecul parfumurilor]. Proclus cunoaşte obiceiul de a unge ochii cu stricnina şi alte droguri pentru a provoca viziuni[113], dar nu îl atribuie teurgilor. Probabil agenţii efectivi în operaţiunea teur-gică, la fel ca şi în spiritism, erau de fapt psihologici şi nu fiziologici. Iamblihos spune că nu oricine este un medium potenţial; cei mai potriviţi sînt „persoane tinere şi cam simpluţe"[114]. Opinia lui coincide în această privinţă cu vechea părere[115] generală şi experienţa modernă tinde în general să-l sprijine, cel puţin în ceea ce priveşte a doua condiţie.

Comportamentul şi starea psihologică a mediumului sînt descrise destul de detaliat, dar obscur de Iamblihos *(de myst.,* 3. 4-7) şi în termeni mai clari de Psellus *(orat.,* 27, *Scripta Minora,* I. 248.1 şi urm., bazate pe Proclus; cf. şi *CMAG,* VI. 209. 15 şi urm. şi *Op. Daem,* XIV, PG, 122, 851). Psellus deosebeşte cazurile în care personalitatea mediumului este complet suspendată, astfel încît este absolut necesar să fie de faţă o persoană normală care să-l îngrijească, de cele în care starea de conştientă (TTocpaKoAou9r|a[<;) persistă *într-un fel admirabil,* astfel încît mediumul ştie *pe cine posedă, ce vorbeşte şi cînd trebuie să înceteze de a-l mişca.* Ambele tipuri de transă au loc în zilele noastre[116]. Simptomele transei, spune Iamblihos, cunosc mari variaţii de la diferiţi „comunicatori" şi în diferite ocazii (111.3 şi urm.); poate surveni anestezia, insensibilitatea la foc (110.4 şi urm.); poate surveni o mişcare a corpului sau imobilitate completă (111.17); pot apărea schimbări de voce (112.5 şi urm.). Psellus menţionează riscul ca *spiritele materializate* să provoace mişcări convulsive *(mişcare impusă cu forţa cuiva)* pe care mediumii mai fragili nu le pot suporta[117]; în altă parte vorbeşte de *posedaţi* muşcîndu-şi buzele şi mormăind printre dinţi *(CMAG,* VI. 164.18). Majoritatea

acestor simptome sînt ilustrate de studiul clasic al doamnei Henry Sidgwick[118] asupra fenomenelor de transă ale doamnei Piper. Mi se pare că putem trage concluzia că stările descrise de observatorii moderni şi de cei mai vechi sînt, dacă nu identice, cel puţin analoge. (Se mai poate adăuga observaţia semnificativă citată din Porfir, *ap.* Eus., *Praep. Ev.,* 5.8, din Pitagora din Rodos, că „zeii" vin mai întîi fără tragere de inimă, dar mai apoi, cînd se obişnuiesc, vin uşor - i.e., cînd s-a găsit o personalitate aptă de transă.)

Nu aflăm dacă aceşti „zei" oferă vreo dovadă de identitate; se pare chiar că identitatea lor era adesea disputată. Porfir voia să ştie cum se poate deosebi prezenţa unui zeu de cea a unui înger, daimon, arhanghel (âpxwv) sau suflet omenesc *(de myst.,* 70.9). Iamblihos admite că practicanţi impuri sau neexperţi intră în legătură cu Zeul sau, mai rău, cu unul din acele spirite rele

numite (dvTi'8£Oi) [divinităţi potrivnice][119] *(ibid.,* 177.7 şi urm.). El însuşi, se spune, a demascat un pretins Apolo care era în realitate doar fantoma unui gladiator (Eunap. *vit. soph.,* 473). Sinesius atribuie răspunsuri false unor astfel de spirite nepoftite care „se reped şi ocupă locul pregătit pentru o fiinţă mai înaltă" *(de insomn.,* 142 A); comentatorul lui, Nicephoros Gregoras *(PG* 149, 540 A), atribuie această concepţie XaĂSdToi [chaldeenilor] (Iulianus ?) şi citează (din *Oracolele chaldeene* ?) o reţetă pentru a rezolva astfel de situaţii. Alţii explică răspunsurile false prin „condiţii proaste"[120] *(situaţia proastă a conţinutului,* Porf. *ap.* Eus., *Praep. Ev.* 6.5 = Philop., *de mundi creat.,* 4.20) sau lipsă *de bunăvoinţă*[121]; alţii, iarăşi, prin tulburarea stării psihice a mediu-mului sau prin intervenţia inoportună a eului său normal *(de myst.,* 115.10). Toate aceste moduri de a explica eşecurile apar şi în literatura spiritismului.

Zeii, în afara dezvăluirii trecutului sau a viitorului prin intermediul mediumului, mai binevoiau să acorde semne vizibile (uneori audibile)[122] ale prezenţei lor. Corpul mediumului se lungea sau se dilata vizibil[123] sau chiar levita *(de myst.,* 112.3)[124]. Dar aceste manifestări luau de obicei forma unor arătări luminoase; Iamblihos e de părere că, fără aceste „viziuni binecuvîntate", operanţii nu pot fi siguri de ceea ce fac *(de myst.,* 112.18). Produs, se pare, distingea două feluri de şedinţe spiritiste: cea „autoptică", în care GectTîfe [spectatorul] era el însuşi martor la fenomen; şi cea „epoptică", în care se vedea nevoit să se mulţumească cu descrierea lor de către *cel care îndeplineşte ceremonia magică*[125]. în cel de al doilea caz viziunile puteau fi, desigur, suspectate de a fi pur subiective, cum sugerează şi Porfir; iar Iamblihos respinge cu vehemenţă noţiunea că *evQoua\aa\ioq* [inspiraţia divină] sau liavTiKii [arta de a prezice] ar putea avea o origine subiectivă *(de myst.,* 114.16; 116.13) şi se referă la semne obiective ale vizitei pe care „zeii" le lasă în urma lor[126]. Scriitorii mai tîrzii îşi dau silinţa să explice de ce doar unele persoane, datorită unui dar natural sau iepocTiKri Suvauiq [forţei sfinte], pot avea astfel de viziuni (Proci., *in Remp.,* II. 167.12; Hermeias, *in Phaedr.,* 69.7 Couvreur).

Apariţii luminoase au fost înregistrate încă de pe vremea *Oracolelor chaldeene,* care promiteau că, pronunţînd unele vrăji, practicantul va vedea „focul luînd chipul unui băiat" sau „un foc fără chip (d-rumoTov) din care se aude o voce" sau multe alte lucruri[127]. De comparat cu *fantomele înflăcărate* prezentate de „chaldeeni" împăratului Iulian[128]; *fantomele luminoase hecatice* pe care pretinde că le-a văzut Proclus (Marin., *vit. Proci.,* 28); indicaţia lui Hipolit pentru a simula apariţia de foc a lui Hecate prin mijloace naturale dar periculoase *(Ref. Haer.,* 4.36). în *de myst.,* 3.6 (112.10 şi urm.) aceste fenomene sînt evident asociate cu mediumnitatea; spiritul poate fi văzut - ca o formă luminoasă sau de foc pătrunzînd daKpivduEvov în trupul mediumului sau părăsindu-l - de către operant (TW (teaytdouvTi), medium (TU> *8£XO\IEVU))* şi uneori de către toţi cei de faţă: ultimul caz (auTof i$ [autopsia] lui Proclus) pare să fie cel mai satisfăcător. Analogia aparentă cu aşa-numitul „ectoplasm" sau

„teleplasm", pe care observatorii moderni pretind că l-au văzut ieşind şi intrînd în corpul unor mediumi, a fost observată de Hopfner[129] şi alţii. Ca şi „ectoplasmul", apariţiile pot fi fără formă (aTuntoTa, dudpcpwTa) sau pot avea o formă (TETirnw^iEva, *\iE\iop(pw\ieva):* unul din oracolele lui Porfir *(Praep. Ev.,* 5.8) vorbeşte despre „focul pur comprimat în forme sacre" (TUTTOI); dar după Psellus *(PG* 122, 1136 C) apariţiile informe sînt cele mai demne de încredere, iar Proclus (in *Crat.,* 34.28) explică chiar cauza, *căci fiind fără formă la început, să capete treptat formă.* Caracterul luminos care li se atribuie de obicei este fără îndoială legat de cultul focului „chal-deean" (iranian); dar aminteşte atît de ipwTaywyioti *(luminările)* atestate în papirusuri[130] cît şi de „luminile" din încăperea în care se ţin şedinţele de spiritism moderne. Proclus vorbeşte de procesul modelator care are loc „într-un lumină"[131]; aceasta sugerează o *divinaţie cu ajutorul unei lămpi* asemenea celei prescrise în *PGM,* VII. 540 şi urm., unde magicianul spune (561): *să intre în sufletul lui (al copilului) ca să-i dea o formă (7wnwar\7a\.) nemuritoare, într-o lumină puternică şi nepieritoare.* Eitrem[132] traduce în acest loc TUTTCJJCFTITCCI CU „percepe" (sens care nu este atestat în alte părţi); dar, avînd în vedere pasajele la care ne-am referit mai sus, cred că ar trebui să spunem „a da formă" („abbilden", Preisendanz) şi să presupunem că este vorba de o materializare. „Lumina puternică şi nepieritoare" înlocuieşte lumina pieritoare a lămpii, la fel ca în *PGM, IV.* 1103 şi urm., unde observatorul vede cum lumina lămpii ia „forma unei bolţi cilindrice", apoi este înlocuită de „o lumină puternică într-un vid" şi îl vede pe zeu. Nu ştim însă dacă s-au folosit vreodată lămpi în teurgie. Desigur, unele tipuri de AuxvopavT£ia [divinaţie cu ajutorul unei lămpi][133] se petreceau în întuneric, altele în aer liber[134], iar lychnomanţia nu figurează printre varietăţile *de conducere a luminii* înregistrate înde *myst.,* 3.14. Asemănarea de limbaj rămîne, însă, izbitoare.

Note la anexa II

1. W. Kroll, de *Oraculis Chaldaicis* (Breslauer ! lungen, VILI. 1894).
2. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (CMAG),* voi. VI; *Melanges Cumont,* 95 şi urm. Cf. Cumont, „Note sur Ies mysteres neoplato-

niciens", în *Rev. Belge de Phil. et d'Hist.,* 7 (1928) 1477 şi urm., şi *idem, Vie de l'Emp. Julien,* 73 şi urm. Despre Procopiu din Gaza ca sursă a lui Psellus, vezi L.G. Westerink în *Mnemosyne,* 10 (1942) 275 şi urm.
3. *Griechisch-Ăgyptische Offenbarungszauber* (citat ca *OZ),* şi în introducerea şi comentariul la traducerea lui din *de mysteriis.* Cf. şi articolele sale „Mageia" şi „Theurgie" în Pauly-Wissowa, şi *infra,* n. 115.
4. în special „Die auaTaaiţ und der Lichtzauber in der Magie", *Symb. Oslo,* 8 (1929) 49 şi urm.; şi „La Theurgie chez Ies N6o-platoniciens et dans Ies papyrus magiques", *ibid.,* 22 (1942) 49 şi urm. Eseul lui W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942), tratează într-un mod erudit despre influenţa doctri-nală a *Oracolelor* asupra neoplatonismului tîrziu, subiect pe care nu l-am abordat.
5. *Papyri Graecae Magicae,* ed. Preisendanz (abbrev. *PGM).*
6. Cf. Bidez - Cumont, *Les Mages hellânises,* I. 163.
7. *A teurgului care se numeşte Iulian,* Suidas, s.v.
8. Suidas, s.v., cf. Produs *in Crat,* 72.10 Pasq., *in Remp.,* II. 123.12 etc. Psellus (confundîndu-l cu tatăl său ?) îl plasează în vremea lui Traian *(Scripta Minora* I, p. 241.29 Kurtz DreXI).
9. *Vie de Julien,* 369, n. 8.
10. Vezi Eitrem, *Symb. Oslo,* 22.49. Psellus pare să fi înţeles cuvîntul în ultimul sens, *PG,* 122, 721 D: *pe zei oamenii îi fac.* Cf. şi hermeticul *„deorum fictor est homo",* citat la p. 253.
11. Expresia lui Proclus *teurgii din timpul lui Marcos (in Crat,* 72.10, *in Remp.,* II. 123.12) se referă poate atît la tată cît şi la fiu.
12. Ad. *Philops.,* 12 (IV. 224 Jacobitz). Asupra acestui comentariu marginal, vezi Westrink, *op.cit.,* 276.
13. *Script. Min.,* I. 241.25 şi urm., cf. *CMAG,* VI. 163.19 şi urm. După cum observă Westrink, sursa acestor afirmaţii pare să fie Procopiu.

14. Marinus, *vit. Proci,* 26; cf. Proci., *in Crat.,* C. 122. Asupra acestor pretenţii la originea divină, care sînt frecvente în literatura ocultă elenistică, vezi Festugiere, *L'Astrologie,* 309 şi urm.
15. Bousset, *Arch. f. Rel.* 18 (1915) 144, pledează pentru o dată mai timpurie invocînd coincidenţele cu doctrina lui Cornelius Labeo. Dar datele legate de Labeo sînt departe de a fi sigure; iar coincidenţele pot să însemne doar că Iulianii aveau contacte cu cercurile neoplatonice care, după cum ştim, se interesau de magie.
16. *Script. Min.,* I. 241.29; cf. *CMAG,* VI. 163.20. Despre oracole-doctrine primite prin intermediul unei viziuni, cf. Festugiere, *op.cit.,* 59 f.
17. Vezi cap. III, n. 70.
18. Kroll, *op.cit.,* 53^ji urm. Pasajele despre focul divin amintesc de „reţeta nemuririi" din *PGM,* IV. 475 şi urm., care este într-un fel cel mai apropiat analog al *Oracolelor Chaldeene.* Iulian, *Or. V.,* 172 D, atribuie 6 XaA5aTo!; *(Chaldeanului)* (de exemplu Iulianus) un cult al zeului cu şapte raze. Acest titlu solar apare denaturat în două pasaje din Pselkis: *Script. Min.,* I. 262.19 : *pe Erotyhen sau Kasothan sau Eptakis (âteşteEptaktis), sau dacă vreun alt daimon înşelător,* şi *ibid.,* I. 446.26: *pe cel cu Şapte Raze (Eptaktin,* Bidezj *Apoulios fiind*

constrîns prin jurăminte să nu aibă legături cu teurgul (se. Iulianos). Cf. şi Proc, *in Tim.,* I. 34.20.: *Soarelui... (adică) cel cu Şapte Raze după teologi.*
19. *Despre lanţul de aur, Ann. Assoc. Et. Gr.,* 1875, 216.24 şi urm.
20. Proclus, *in Tim.,* III. 120.22: *teurgii ne-au transmis această vrajă prin care era posibil ca acesta să se mişte pînă apărea singur;* cf. Simpl., *in Phys.,* 795.4, şi Damasc, *Princ,* 11.235.22. Atît auaTaaiq [reunirea] cît şi âywyrf [vraja] sînt „termeni de magie" familiari nouă din papirusurile magice.
21. Proclus, *in Remp.,* II. 123.9 şi urm.
22. Suidas, s.v. 'IouAiavdq [Iulianos]. Acest merit îi este atribuit lui Iulianus, cum sugerează şi Claudian, *de V cons. Honorii,* 348 şi urm., care vorbeşte de magie „chaldeeană". Pentru alte versiuni ale povestirii şi pentru un sumar al lungilor controverse moderne, vezi A.B. Cook, *Zeus,* III. 324 şi urm. Această atribuire a fost poate sugerată de o confuzie cu acel Iulianus care a comandat campania împotriva dacilor în vremea lui Domiţian (Dio Cass., 67.10).
23. *Script. Min.,* I. 446. 28.
24. Anastasius din Sinai, *Qaestiones* (PG 89, col. 525 A). Pentru presupusa rivalitate dintre Iulianus şi Apuleius, cf. Psellus, citat *supra,* n. 18.
25. Cf. Olimpiodoros *in Phaed.,* 123.3. Norvin: *pe de o parte cei care preferă filosofia, precum Porfir şi Plotin şi mulţi alţi înţelepţi;pe de altă parte cei care preferă teurgia, cum sînt Iamblihos, şi Sirianos, şi Proclus, şi toţi preoţii.*
26. îndemnul în proză, *să nu faci vrăji ca să nu se îndepărteze ceea ce ai,* pe care îl citează în *Enn.,* I. 9. *init.,* este numit „chaldeean" de Psellus *(Expos. or. Chald.* 1125 c şi urm.) şi într-un scolion tîrziu *ad loc.,* dar nu poate proveni dintr-un poem în hexametri. Doctrina este pitagorică.
27. Porf., *vit. Plot.,* 16. Cf. Kroll, *Rh. Mus.,* 71 (1916) 350: Puech., în *Melanges Cumont,* 935 şi urm. într-o listă similară de profeţi fictivi, Arnob., *adv. gentes,* 1.52, Iulianus şi Zoroastru figurează unul lîngă altul.
28. Cf. în spec. c. 9.1. 197.8 şi urm. Volk.
29. *Enn.* 4.4.37, 40. Remarcăm că în timpul discuţiei foloseşte cuvîntul yor|T£i'a [vrăjitorie] dispreţuitor, şi nu introduce nici unul din termenii teurgici de artă. Pentru concepţia stoică şi neoplatonică despre aujiTrd0Eia, vezi K. Reinhardt,*Kosmos und Sympathie,* şi observaţiile mele din *Greek Poetry and Life,* 373 şi urm. Astfel de explicaţii erau preţuite de către teurgi *(de myst,* 164.5 şi urm. Parthey).
30. *Symb. Oslo.,* 22.50. După cum observă Eitrem, Lobeck şi Wilamowitz erau de altă părere: ar mai fi putut adăuga numele lui Wilhelm Kroll *(Rh. Mus.,* 71 [1916] 313) şi Joseph Bidez *(Vie de Julien,* 67; *CAH,* XII, 635 şi urm.).
31. Vezi şi *CQ,* 22 (1928) 129, n. 2.
32. J. Cochez, *Rev. Neo-Scolastique,* 18 (1911) 328 şi urm. şi *Melanges Ch. Moeller,* 1.85 şi urm., Cumont, *Mont. Piot.,* 25. 77 şi urm.
33. *De abst.,* 4.6, cf. *de myst.,* 265.16, 277.4. Vezi, în continuare, convin-gătoarea ripostă dată de E.

Peterson lui Cumont, *Theol. Literatur-zeitung,* 50 (1925) 485 şi urm. Aş adăuga că aluzia din *Enn.,* 5.5.11

la oameni care sînt excluşi din anumite ispd [ceremonii] sacre din cauza yaorpijiapyîa [lăcomiei la mîncare] se referă probabil la Eleusis, nu la Egipt; *căci se spune că şi Eleusinii se abţin de la păsări de casă, de la peşti, de la bob şi de la mere*; cf. Porfir, *de abst.* 4.16.
34. Cf. *CQ* , 22 (1928) 141 şi urm. şi E. *Feterson, Philol.,* 88 (1933) 30 şi urm. în schimb, după cum observă Eitrem *(Symb.Oslo.,* 8.50), termenul magic şi teurgic aucnaai<; nu are nici o legătură cu *unio mistica.*
35. Vezi studiul erudit, elegant şi plăcut al lui Bidez, *La Vie du Neoplato-nicien Porphyre.* O contaminare asemănătoare a misticismului de către magie întîlnim şi în alte culturi. „în loc ca religia populară să fie spiritualizată de idealul contemplativ, există tendinţa ca forma cea mai înaltă de religie să fie invadată şi contaminată de forţele subraţionale ale infernului păgîn, ca în cazul budismului tantric şi în unele forme ale hinduismului sectar" (Christopher Dawson, *Reli-gion and Culture,* 192 şi urm.).
36. *Poate tînăr fiind, a scris acestea aşa cum le-a văzut,* Eun., *vit. soph.,* 457 Boissonade; Bidez, *op.cit.,* cap. III.
37. Fragmentele au fost editate de W. Wolff, *Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (1856). Despre caracterul general al acestei antologii, vezi A.D. Nock, „Oracles theologiques", *REA,* 30 (1928) 280 şi urm.
38. Fragmentele reconstituite (nu foarte ştiinţific) de Gale au fost retipărite în ediţia lui Parthey *de mysteriis.* Asupra datei, vezi Bidez, *op.cit,* 86.
39. *Apud* Eus. ,*Praep. Ev.,* 5.10,199 A (= fr. 4 Gale): *zadarnice vor fi fost invocările zeilor... şi cu atît mai mult aşa-numitele legi fatale ale zeilor: căci cel nevinovat este implacabil şi liber şi neconstrîns.*
40. Probabil că în scrisoarea către Anebo nu se pomeneşte de Iulianus sau de *Oracolele chaldeene* din moment ce nu sînt menţionaţi în răspunsul lui Iamblihos. Dacă „teurgia" din *de mysteriis* este independentă de tradiţia iulianică, rămîne încă de lămurit. Scriitorul susţine că atît doctrinele „chaldeene" (p. 4.11) sau „asiriene" (p. 5.8) cît şi cele egiptene îi sînt cunoscute şi că va face o prezentare a ambelor tipuri.
41. Marinus, *vit. Procli,* 26; Lydus, *mens.,* 4.53; Suidas s.v. FIopipupioc;.
42. Aug., *Civ. Bei,* 10.32 = de regressu fr. 1 Bidez (Vie *de Porphyre,* an. II).
43. *Ibid.,* 10.9 = fr. 2 Bidez. Despre funcţia *sufletului spiritualîn* teurgie, vezi Proclus, *Elements ofTheology,* p. 319, editat de mine.
44. Cf. părerea lui Olimpiodoros, *supra,* n. 25.
45. Iulian, *Epist.,* 12 Bidez; Marinus, *vit. Procli,* 26; Damasc, I. 86.3 şi urm.
46. *De mysteriis,* deşi a apărut semnat cu numele de „Abammon", a fost atribuit de Proclus şi Damascius lui Iamblihos; şi după publicarea disertaţiei lui Rasche în 1911, majoritatea specialiştilor au acceptat această atribuire. Cf. Bidez în *Melanges Desrousseaux,* 11 şi urm.
47. *Epist,* 12 Bidez = 71 Hertlein = 2 Wright. Autorul ediţiei Loeb nu are dreptate susţinînd împotriva părerii lui Bidez că TOV 6|i(ovu|iov înseamnă în acest pasaj Imablihos cel Tînăr: TQ 'IauPAixou *eic,* TOV

nu poate însemna „scrierile lui Iamblihos către omonimul său"; nici că Iamblihos cel Tînăr nu era Gedaocpoc; [instruit asupra lucrurilor divine].
48. Cf. ceea ce spune Eunapius despre un oarecare Antoninus, care a murit la scurt timp înainte de 391 (p. 471).
49. Astfel Proclus a aflat de la Asclepigeneia despre GeoupyiKrj dywyrj [vraja teurgică] a „marelui Nestorius", pe care ea singură o moştenise pe linia tatălui ei Plutarchus (Marinus, *vit. Procli,* 28). Despre această transmitere familială a secretelor magice, vezi Dieterich, *Abraxas,* 160 şi urm.; Festugiere, *L'Astrologie,* 332 şi urm. Diodoros o numeşte practică chaldeeană, 2, 2, 9.4.
50. Marinus, *vit. Procli* 26, 28. nepi dyioyfjg [Despre conduită] este înregistrat de Suidas, s.v. ripoKAog.
51. *Script. Min.,* I. 237 şi urm.

52. Migne, *PG* 149, 538 B şi urm., 599 B; cf. Bidez, *CMAG* VI. 104 şi urm., Westerink, *op.cit.,* 280.
53. Nauck interpretează cpucnv care nu poate avea subiect.
54. Printre scriitorii mai tîrzii, Proclus *(in Ale,* p. 73.4 Creuzer) şi Ammianus Marcellinus (21.14.5) se referă la incident. E limpede însă că Proclus, care spune că *Egipteanul îl admira pe Plotin ca avînd un daimon divin,* depinde de Porfir; la fel probabil şi Ammianus, direct sau printr-o sursă doxografică.
55. Vezi cap. II, pp. 46 şi urm. Ammianus, *loc. cit.,* spune că în vreme ce fiecare om îşi are „spiritul" lui, astfel de fiinţe sînt *admodum pau-cissimis visa* [vedenii pentru foarte puţini].
56. Deoarece partea care ne-a rămas din reţeta magică este o invocaţie către soare, Preisendanz şi Hopfner consideră că acelaşi (îSi'ou) este întrebuinţat greşit în loc de soare (r|Aiou). Dar pierderea restului reţetei (Eitrem) pare o explicaţie la fel de posibilă. Despre astfel de pierderi, vezi Nock, *J. Eg. Arch.,* 15 (1929) 221. *Acelaşi daimon* pare să fi jucat un rol şi în alchimie; cf. Zosimus, *Comm. in* w, 2 (Scott, *Hermetica,* IV. 104).
57. De exemplu *PGM,* IV. 1927. Tot astfel IV. 28 spune că este necesar un loc dezgolit recent de scurgerea Nilului şi încă necălcat de picior de om şi II. 47, *un loc fără nimic murdar.* La fel Thessalus, *CCAG,* 8 (3). 136.26 *casă curată.*
58. *Apud* Porf., *de abst.* 4.6. (236.21 Nauck); cf. 237.13. în continuare spune: *să nu se cureţe locurile sacre de purificare şi sfinte pentru serviciul divin.* Despre practicile magice din templele egiptene, vezi Cumont, *L'Egypte des Astrologues,* 163 şi urm.
59. De exemplu *PGM,* IV. 814 şi urm. cpuAaKii *(Despre pază)* cf. Proclus în *CMAG* VI, 151.6: *căci pentru pază sînt de ajuns laurul, orice alt arbust, cîinii etc.;* iar despre spirite care devin agresive în timpul şedinţelor, Pitagora din Rodos în Eus., *Praep. Ev.,* 5.8.193 B; Psellus, *Op. Daem.,* 22, 869 B.
60. Stropirea cu sînge de porumbel are loc într-o dTrdAuaic; [dezlegare] *PGM,* II. 178.
61. Fr. 29 = *de myst,* 241.4 = Eus., *Praep. Ev.,* 5.10, 198 A.
62. *CRAI,* 1942, 284 şi urm. Ne putem îndoi asupra datei tîrzii pe care Cumont o atribuie introducerii păsărilor domestice în Grecia; dar aceasta nu afectează discuţia de faţă.

63. „Cocoşul a fost creat pentru a combate, împreună cu cîinele, demonii şi vrăjitorii", Darmesteter (citat de Cumont *loc. cit.).* Credinţa în virtuţile apotropaice supravieţuieşte pînă în zilele noastre în multe ţări. Despre această credinţă la greci, vezi Orth *înP.-W.,* s.v. „Huhn", 2532 şi urm.
64. *îs. et Os.,* 46, 369 F.
65. *CMAG,* VI. 150.1 şi urm., 15 şi urm. (bazat parţial pe antipatia dintre leu şi cocoş. Pliniu, iV.H., 8.52 etc.). Cf. Bolus, cpucrncd [Lucrurile naturale] fr. 9 Wellmann *(Abh. Beri. Akad.,phil.-hist.* Kl., 1928, nr. 7, p. 20).
66. Idei similare apar în „reţeta de nemurire", *PGM* IV. 475 şi urm. de exemplu 5.11, *ca să admir focul sacru şi* 648 *din miile de oameni cei care devin nemuritori în această clipă.* Şi ea culminează în viziuni luminoase (634 şi urm., 694 şi urm.). Dar consacrarea în nemurire teurgică poate să fi fost legată de un ritual de înmormîntare şi înviere, Proci., *Theol. Plat.,* 4.9, p. 193, *că înmormîntează trupul teurgilor fără cap în cea mai tainică dintre ceremonii* (cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* 163).
67. Psellus, deşi face legătura dintre TeAeanKrj [ceremonia de iniţiere] şi statui, explică termenul astfel: *ştiinţa iniţierii este aceea care face* (astfel *MSS) sufletul prin forţa lucrurilor materiale din el (Expos. or. Chald.,* 1129 D, în PG, voi. 122). Hiercoles, care reprezintă o tradiţie diferită, consideră TeAeoTiKti arta de a purifica pneuma *(in aur. carm.,* 482 A Mullach).
68. Psellus spune despre „chaldeeni" că *lucrează plăsmuind din diferite materiale statui de oameni care alungă bolile (Script. Min.,* I. 477. 8). Despre simboluri cf. citatul lui Produs, *in Crat.,* 21.1: *căci spiritul patern a creat simboluri potrivit universului.*
69. *Epist.,* 187 Sathas *(Biblioteca Graeca Medii Aevi,* V. 474).
70. CMAG, VI. 151.6; cf. şi *in Tim.,* 111.9 şi urm.
71. Cf. Produs în *CMAG,* VI. 148 şi urm. cu introducerea lui Bidez şi Hopfner, *OZ* I. 382 şi urm.
72. O practică identică există în Tibetul modern, unde statuile sînt consacrate inserînd în cavitatea din interiorul lor vrăji scrise şi alte obiecte cu puteri magice (Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics,* VII. 144, 160).
73. Cf. R. Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafeln,* 98 şi urm.; A. Audolent, *Defixionum Tabellae,* p. LXXIII; Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik u. Magie,* 35 şi urm.
74. Produs, in *Tim.,* II. 247.25, cf. *in Crat.,* 31.27. Porfir a inclus, de asemenea, în lista lui de *materia magica teurgică,* atît *figurationes* [imaginile] cît şi *soni cerţi quidam ac voces* [anumite sunete şi voci]

(Aug., *Civ. Dei,* 10.11).
75. Marinus, *vit. Proci.,* 28; Suidas, s.v. XaASaiKoTq £TTiTn6£u|aaai [după obiceiul chaldeenilor]. Cf. Psellus, *Epist.* 187, unde aflăm că unele formule sînt ineficace *dacă nu le va spune bîlbîindu-se sau cum o cere arta.*
76. Psellus spune în *CMAG,* VI. 62.4 că Produs recomanda invocarea lui Artemis (= Hecate) ca *fiind cea care poartă sabia, cea care este*

încinsă cu o piele de dragon, cea care stăpîneşte lei, cea cu trei forme : căci se spune caprin aceste nume este atrasă şi în acest fel obligată să apară şi să fie înşelată.
77. Produs, *in Crat.,* 72.8. Cf. numele divin pe care „profetul Bitys" l-a găsit săpat în hieroglifele dintr-un templu din Sais şi pe care l-a dezvăluit „regelui Ammon", *de myst.,* 267.14.
78. Psellus, *expos. or. chald.,* 1132 C; Nicephoros Gregoras, *in Synes de insomn.,* 541 A. Cf. *Corp. Herm.,* XVI. 2.
79. Cf. traducerile greceşti ale unor astfel de nume magice ale lui Clem. Alex., *Strom.,* 5.242, şi Hesych. s.v. 'Ecpe'aia ypdjiporra *(Scrierile din Efes).*
80. Vezi Wellmann,*Abh. Beri. Akad.,phil.-hist.* Kl., 1928, nr. 7; Pfister, *Byz. Ztschr.,* 37 (1937) 381 şi urm.; K.W. Wirbelauer, *Antike Lapida-rien* (Diss. Beri., 1937); Bidez-Cumont,*Les Mages hellenises,* 1.194; Festugiere, *L'Astrologie,* 137 şi urm., 195 şi urm.
81. *PGM,* VIII. 13; VII. 781. Cf. VII. 560: a *venit la mine spiritul care zboară în aer, chemat cu simboluri şi cu nume de care nu se îndrăzneşte să se vorbească* şi IV. 2300 şi urm.; Hopfher P.-W. s.v. JMageia", 311 şi urm.
82. Cf. J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos,* 91 şi urm., 409; C. Clerc, *Les Theories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du Il-e siecle apres J.-C;* J. Greffcken, *Arch. f. Religion,* 19 (1919) 286 şi urm.; Hopfner, P.-W., s.v. „Mageia", 347 şi urm., şi *OZ* I. 808-812; E. Bevan, *Holy Images.*
83. Cf. Plot., *Enn.,* 4.3.11 (11.23.21 Volk.) *cel înclinat să imite în orice fel, aşa cum oglinda poate să prindă orice chip,* unde *în orice fel* pare să nege orice virtute specifică a riturilor de consacrare magică.
84. Erman, *Die ăgyptische Religion,* 55; A. Moret, *Ann. Musee Guimet,* 14 (1902) 93 şi urm.; Gadd, *Divine Rule,* 23. Eusebius pare să ştie aceasta: el include *cioplirea statuilor în lemn* printre practicile religioase şi magice împrumutate de greci de la egipteni *(Praep. Ev.,* 10.4.4). Un simplu ritual de consacrare prin care se ofereau vase de argilă era folosit în Grecia clasică (texte din *Griech. Weihegebrăuche* de G. Hock, 59 şi urm.) dar nu se sugerează nicăieri că ar fi fost considerat un mijloc de însufleţire magică.
85. *Asclep.,* III. 24», 37ª, 38" *(Corp. Herm.,* I. 338 358 Scott). Cf. şi Preisigke, *Sammelbuch,* nr. 4127, prin ^odvw *sculptura în lemn* (şi Nock despre aoavw) *dînd inspiraţie templului şi multă forţă,* Mandulis Helios; şi Numenius *apud* Orig. c. *Cels.,* 5.38.
86. Aceasta este perioada cînd apar numeroase piese preţioase cu formule sau figuri magice gravate pe ele (C. Bonner, „Magical Amulets", *Harv. Theol. Rev.* 39 [1946] 30 şi urm.). Coincidenţa nu este întîm-plătoare: magia începe să fie la modă.
87. Legende despre comportamentul miraculos al statuilor publice de cult erau, desigur, la fel de răspîndite în lumea elenistică precum şi în cea medievală: Pausanias şi Dio Cassius menţionează o mulţime dintre ele; Plutarh, *Camillus* 6, este un *locus classicus.* Dar un astfel de comportament era de obicei considerat ca un act spontan al harului divin şi nu ca efect al unei iSpuaiţ [întemeieri] sau *Kcnăx^aiq,* [convocări] magice. Despre atitudinea clasică greacă, vezi Nilsson,

Gesch. d. Griech. Rel., I. 71 şi urm.; pînă în perioada lui Alexandru raţionalismul pare să fi fost destul de puternic pentru a ţine piept, în general (cel puţin în rîndul claselor cultivate), tendinţei de a atribui puteri divine unor imagini publice sau particulare. într-o perioadă mai tîrzie, credinţa potrivit căreia ele pot prinde viaţă a fost, poate, alimentată uneori cu ajutorul unor metode frauduloase; vezi F. Poulsen, „Talking, Weeping and Bleeding Sculptures", *Acta Archaelogica,* 16 (1945) 178 şi urm.
88. Apul., *Apoi.,* 63. Cf. P. Valette, *L'Apologie d'Apulee,* 310 şi urm.; Abt, *Die Apologie des A.u. die antike Zaubelrei,* 302. Astfel de statuete care erau posesiuni permanente sînt, desigur, altceva decît o imagine construită *ad hoc* pentru a fi folosită într-un Tipărit *[ritual]* specific.
89. *Philops.,* 42 *plăsmuind din noroi pe Eratios, se zice, o aduce pe Chrysis.* Cf. *ibid.,* 47 şi *PGM,* IV.

296 şi urm., 1840 şi urm.
90. *Vit. Apoll.,* 5.20.
91. Statuile care prind viaţă au avut poate un rol în magia clasică grecească legată de Hecate; vezi observaţiile curioase din Suidas s.v. *Qeayâv T]q* şi 'EKCXTEIOV, şi cf. Diodor 4.51, în care Medeea face o statuie a lui Artemis (Hecate) goală în interior şi care conţine (pdppaKa [leacuri magice], în maniera egipteană.
92. *Eus., Praep. Ev. 5.12=dephil. ex.* orac.pp. 129 şi urm. Wolff. Astfel în *PGM,* IV. 1841 cel care face imaginea îi cere acesteia să-i trimită vise. Aceasta explică referirea la „somnia" din pasajul din *Asclepios.*
93. Vezi fragmentele din Bidez, *Vie de Porphyre,* Anexa I.
94. Photius, *Bibi.,* 215. Informaţia nu vine dintr-o sursă directă dar poate fi acceptată ca ilustrînd direcţia principală a demonstraţiei lui Iamblihos. Cf. Iulian, *Epist.,* 89 b, Bidez 293 AB.
95. Eunap., *vit. soph.,* 475. Cf. *PGM,* XII. 12. nup auTO|jaTOv [focul spontan] este o veche mostră de magie iraniană (Paus., 5.27.5 şi urm.) a cărei tradiţie a fost păstrată de Iulianus. Dar era cunoscută şi de vrăjitori profani (Athen., 19 E; Hipp.,i2e/! *Haer.,* 4.33, Iulius Africa-nus, KEOTOI, p. 62 Vieillefond). Reapare în hagiologia medievală, de exemplu Caesarius din Heisterbach, *Dialogue on Miracles,* 7.46.
96. Suidas, s.v. O altă dovadă a însuşirilor sale „psihice" era faptul că simpla vecinătate a unei femei impure îi provoca întotdeauna dureri de cap.
97. Th. de Cauzons, *La Magie et la sorcellerie en France,* II. 338 (cf. şi 331, 408).
98. Cf. an. III a ediţiei lui Wolff la Porfir, *de phil. ex. orac.;* H. Diels, *Elementum,* 55 şi urm.; Burckhardt, *Civilisation of the Renaissance in Italy,* 282 şi urm. (ed. engl.); Weinreich, *Antike Heilungswunder,* 162 şi urm.; C. Blum,i?ra/ios, 44 (1946) 315 şi urm. Malalas atribuie unui TEAEa^aTOTTOKDc; [cel care face ceremonii divine] chiar şi virtuţile paladiumului troian *(Dabschutz, Christusbilder,* 80 şi urm.).
99. Olimpiodoros din Teba în *FHG,* IV 60. 15 Muller (= Photius, *Bibi.,* 58.22 Bekker). Focul şi apa erau fără îndoială simbolizate de XapaKTffpei; [caractere gravate]. Faptul că sînt cele două elemente folosite în purificarea teurgică poate fi o coincidenţă (Proclus, *in Crat.,* 100.21).

100. *Jabir et la science grecque* (= *Mem. de l'Inst. d'Egypte,* 45, 1942). îi sînt îndatorat doctorului Richard Walzer pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestei cărţi interesante.
101. Porfir apare ca alchimist în Berthelot, *Alchim. grecs,* 25 şi în tradiţia arabică (Kraus, *op.cit.,* 122, n. 3), dar nu se ştie dacă au existat cărţi autentice scrise de el despre alchimie. Olimpiodoros şi alţi neoplatonicieni tîrzii s-au ocupat însă de alchimie.
102. Referiri la *ad Aneb.,* în literatura arabă sînt citate de Kraus, *op.cit.,* 128 n. 5.
103. Nu ştiu pe ce bază exclude Hopfner aceste două tipuri de operaţii din definiţia pe care o dă „divinaţiei teurgice propriu-zise". Atunci cînd definim un termen ca teurgia ar trebui să ţinem seama de mărturiile vechi şi nu de teorii apriorice.
104. Vezi cap. III, p. 66. Pentru personajele secundare care susţin că sînt zei păgîni sau care sînt acceptaţi ca atare de exorciştii creştini, cf. Min. Felix, *Oct,* 27.6 şi urm.; Sulpicius Severus, *Dial.,* 2.6 *(PL* 20, 215 c) etc.
105. *In Remp.,* II. 123.8 şi urm. Judecînd după context, scopul acestei T£y£Trj era, probabil — ca şi în cazul experimentului imaginar cu ipuxouÂKdq pdp5oq [bagheta magică] citat de Proclus după Clearh -, acela de a produce „o călătorie psihică", mai curînd decît o stare de posesiune; în orice caz, inducţia unui soi de transă pare a fi implicată.
106. „Greek Oracles" în *Hellenica* de Abbott, 478 şi urm.
107. Rîndurile 216 şi urm. Wolff (= Eus., *Praep. Ev.,* 5.9). G. Hock, *Griech. Weihegebräuche,* 68, consideră că indicaţiile se referă la retragerea prezenţei divine din statuie. Dar fraze ca: *muritorul nu se mai îndepărtează de zeu, răneşte-l pe muritor, stinge lumina, aprindeţi lumina, prieteni, cînd vă treziţi* nu se pot referi decît la un medium uman. (în şedinţele moderne de spiritism, agenţii care manipulează mediumii vorbesc de obicei în acest mod despre medium, la persoana a treia.)
108. Astfel declară cîteva oracole ale lui Porfir, de exemplu 190 *eu invocîndpe zeiţa Hecate prin legile divine pe care le stăpînesc zeii* şi Pitagora din Rodos, pe care îl citează Porfir *(Praep. Ev.,* 5.8). Constrîngerea este respinsă în *de myst.* (3.18,145.4 şi urm.), unde se neagă faptul că erau folosite

ameninţări la adresa zeilor de către „chaldeeni"; se spune, în continuare, că procedeul era folosit numai de egipteni (6.5-7). Despre acest subiect cf. B. Olsson în APArMA, Nilsson 374 şi urm.
109. în *CMAG,* 151.10 şi urm. se menţionează purificarea prin pucioasă şi apă de mare, ambele provenind din tradiţia clasică greacă: despre pucioasă cf. Hom., *Od.,* 22.481, Teocr. 24.96 şi Eitrem, *Opferritus,* 247 şi urm.; despre apa de mare, Dittenberger, *Syll.*[3] 1218.15, Eur., *IT.,* 1193, Teofr., *Car.,* 16.12. Noutatea constă în faptul că scopul este de a pregăti „anima spiritalis" în vederea receptării unei fiinţe superioare (Porf., *de regressu,* fr. 2). Cf. Hopfner, P.-W. s.v. „Mageia", 359 şi urm.
110. Cf. ^uacnre |ioi oTEcpavouţ [dezlegaţi-mi cununa] în oracolul porfirian *(Praep. Ev.,* 5.9) şi cazul tînărului Aedesius, care *„cum îşi punea*

cununa şi privea către soare, rostea oracole demne de încredere, într-un stil inspirat de cea mai bună calitate" (Eun., *vit. soph.,* 504).
111. Porfir, *loc. cit.*
112. Produs în *CMAG,* VI. 151.6: *căci ramura de laur este de ajuns pentru apariţia de la sine.*
113. *In Remp.,* II. 117.3; cf. 186.12. Psellus o numeşte pe bună dreptate o practică egipteană *(Ep.,* 187, p. 474 Sathas): cf. *PGM* V[a] şi papirusul magic demotic de la Londra şi Leiden, verso col. 22.2.
114. *De myst.,* 157.14. Olimpiodoros, *in Ale,* p. 8 *Cr.,* susţine că oamenii de la ţară şi copiii sînt mai predispuşi la *ivQoooiaa\i6q* [inspiraţie divină] datorită lipsei lor de imaginaţie (!).
115. Cf. interesantul articol al lui Hopfner, „Die Kindermedien in den Gr.-Aeg. Zauberpapyri",.Fesfcc/in/iSiV..P. *Kondakov,* 65 şi urm. Motivul invocat de obicei pentru preferinţa pentru copii este puritatea lor sexuală, dar cauza reală a eficacităţii superioare era, fără îndoială, capacitatea lor mai mare de a se lăsa sugestionaţi (E.M. Butler, *Ritual Magic,* 126). Pitia din vremea lui Plutarh era o simplă fată de la ţară (Plut., *Pyth. Orac,* 22, 405 C).
116. Cf. Lord Balfour *înProc. Soc. for Psychical Research,* 43 (1935) 60: „Doamna Piper şi doamna Leonard par să-şi piardă orice sentiment al identităţii personale cînd sînt în transă, ceea ce nu se întîmplă niciodată în cazul doamnei Willett, cel puţin în măsura în care poate să-şi dea seama un observator. Stările ei de transă sînt însoţite de descrieri ale propriilor sale experienţe şi uneori de comentarii... despre mesajele pe care trebuie să le transmită". Vezi cap. III, n. 54, 55.
117. ou (pepouaiv *(Ei nu suportă).* Aceasta explică rîndurile citate de Produs, *in Remp.,* I, 111.28: *nu suportă inima întristată.*
118. *Proc. Soc. Psych. Research,* 28 (1915): schimbări de voce, mişcări convulsive, scrîşnit din dinţi; p. 206 şi urm.; anestezia parţială, pp. 16 şi urm. Insensibilitatea la foc era atribuită mediumului D.D. Home şi, în multe părţi ale lumii, este asociată cu stări psihologice anormale (Oesterreich, *Possession,* 264, 270, trad. engl.; R. Benedict, *Patterns of culture,* 176; Brunei, *Aissâoua,* 109, 158).
119. Cf. *FGM,* VII. 634: *trimifînd pe adevăratul Asclepios fără vreun daimon divin,* Arnob., *adv. nat.,* 4.12: *magi suiş in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis* [magicienii amintesc că în invocările lor divinităţile potrivnice se furişează mai des decît cei chemaţi], Heliod., 4.7.: *zeul potrivnic este capabil să împiedice fapta,* Porf., *de abst,* 241 şi urm., Psellus, *Op. Daem.,* 22, 869 B. Sursa acestei credinţe este considerată iraniană (Cumont, *Rel. Orient.*[4], 278 şi urm.; Bousset, *Arch. f. Rel.,* 18 [1915] 135 şi urm.).
120. Porfir, *loc. cit.*, citează cererea unui „zeu" de a pune capăt şedinţei în astfel de condiţii: *slăbeşte forţa cuvintelor; voi spune minciuni.* Tot astfel, „cel care comunică" va pune capăt şedinţei moderne de spiritism spunînd: „Trebuie să mă opresc aici, altfel încep să spun prostii" *(Proc. Soc. Psych. Research.* 38 [1928] 76).
121. După părerea lui Produs, *in Tim.,* I, 139.23 şi *in Remp.,* 1.40.18, aceasta implică, pe lîngă prezenţa unui auv9rma [semn] potrivit, o poziţie favorabilă a corpurilor cereşti (cf. *de myst.,* 173.8), un loc şi
un moment favorabil (frecvent în papirusuri) şi condiţii climaterice favorabile. Cf. Hopfner, P.-W. s.v., „Mageia" 353 şi urm.
122. Produs, *in Crat.*, 36.20 şi urm. oferă o explicaţie teoretică a ceea ce spiritiştii ar numi „vocea directă"; explicaţia corespunde unor versuri poseidoniene (cf. *Greek Poetry and Life,* 372 şi urm.). Hippolit ştia chiar cum să trucheze acest fenomen *(Ref. Haer.,* 4.28).
123. *Vede pe cel care se însufleţeşte sau pe cel care se umflă.* Cf. aşa-zisa elongaţie a unei călugăriţe

italiene din secolul XVI, Veronica Lapelli *(Jour. Soc. Psych. Research,* 19.51 şi urm.) şi a mediumilor moderni Home şi Peters *(ibid.,* 10.104 şi urm., 238 şi urm.).
124. Un semn tradiţional al magicienilor şi al personajelor sacre. îi este atribuit lui Simon Magul (ps. - Clem., *Horn.,* 2.32); misticilor indieni (Philost., *vit. Apoll.,* 3.15); unor sfinţi creştini, unor rabini evrei; şi, în fine, mediumului Home. Există un text *(PGM* XXXIV. 8) în care un magician include acest semn în repertoriul său; Lucian satirizează orice asemenea pretenţii *(Philops,* 13, *Asin.,* 4). Sclavii lui Iamblihos se laudă că stăpînul lor levitează în timpul rugăciunii (Eunap., *vit. soph.,* 458).
125. Vezi pasajele din Psellus şi Nicetas din Serrae adunate de Bidez, *Melanges Cumont,* 95 şi urm. Cf. şi Eitrem, *Symb. Oslo.* 8 (1929) 49 şi urm.
126. *De myst.,* 166.15, unde Touq KaÂou(iEvou<; [pe cei chemaţi] pare să fie la diateza pasivă (se. Gsouţ) şi nu (ca la Parthey şi Hopfner) la diateza medie (= Touq KXrÎTopag): „zeii" şi nu operatorii umani sînt cei care ameliorează caracterul mediumilor (166.18, cf. 176.3). în acest caz, „ierburile şi pietrele" vor fi aun(3oÂa pe care „zeii" le poartă, lăsîndu-le apoi în urmă. Cf. cap. IV, n. 19.
127. Proc., *in Remp.,* I. 111.1; cf. *in Crat,* 34.28. şi Psellus, *PG* 122, 1136 B.
128. Grigorie din Nazians, *orat,* 4.55 *(PG* 35, 577 C).
129. „Kindermedien", 73 şi urm.
130. Cf. *de myst.,* 3.14., despre diferite tipuri decpwToq aywyrf (conducere a luminii).
131. Simpl., *in phys.* 613.5, citîndu-l pe Produs, *vedeniile care pot fi privite se arată doar celor vrednici de asta; căci astfel se spune că lucrurile fără formă capătă contur potrivit oracolului.* Simplicius neagă, totuşi, că *Oracolele* descriau apariţiile ce se ridicau £v TOJ ŞUTI (616.18).
132. *Greek Magical Papyri in the British Museum,* 14. ReitzensteiniîeW. *Myst.-Rel.,* 31, traduce „damit sie*sich* forme nach" (ca sase formeze după).
133. *De myst,* 133.12 *atunci iniţiaţii luau întunericul drept ajutor* cf. Eus., *Praep. Ev.,* 4.1. Vrăjitorii susţin, în avantajul lor, că întunericul este necesar, Hipp., *Ref. Haer,* 4.28.
134. *De myst.,* 133.15 *atunci se folosesc pentru luminat de lumina soarelui sau a lunii.* Cf. Aedesius, *supra,* n. 110, Psellus, *Expos. or. Chald.,* 1133 B şi Eitrem, *Symb. Oslo.,* 22.56 şi urm.

Lista abrevierilor

AJA AJP
Beazley, ARV Beri. Sitzb.
BSA
CAH
CMAG
CP *(Cph)*
CR
CRAI
FHG
GDI
IG
IGA
J.Eg.Arch.
JHS
J. Phil.
JRS
Mnem
N. Jhb.
OGI
PG
PGM
PL
P. Oxy.
PW
RA (Rev. Arch.)

REA
REG
RGW
Rh.Mus.
Roscher
TAPA
American Journal of Archaeology
American Journal of Philology
J.D. Beazley, *Attic Red-figure Vases*
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin
Annual of the British School at Athens
Cambridge Ancient History
Corpus Medicorum Antiquorum Graecorum
Classical Philology
Classical Review
Comptes rendus de l'Acadămie des Inscriptions
C. Miiller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*
H. Collitz şi alţii, *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*
Inscriptiones Graecae
Inscriptiones Graecae Antiquissimae
Journal of Egyptian Archaeology
Journal of Hellenic Studies
Jahrbiicher fur Philologie und Pâdagogik
Journal of Roman Studies
Mnemosyne
Neue Jahresberichte
Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
Migne, *Patrologia Graeca*
Papyri Graecae Magicae
Migne, *Patrologia Latina*
Oxyrhynchus Papyri, ed. Grenfell, Hunt
Pauly-Wissowa, *Real-encyclopăedie der klassischen Altertumwissenschaft*
Revue Arche'ologique
Revue des Etudes Anciennes
Revue des Etudes Grecques
Religionsegeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
Rheinisches Museum fur Philologie
W.H. Roscher, *Ausfurliches Lexicon der griechischen und romischen Mythologie*
Transaction of the American Philological Association

Indice"

Abaris, 127-128, 130, 143 (32), 147, 151 accident, nerecunoscut ca atare în gîndirea timpurie, 17 Adonis, 169
Aetius, *Plătită,* 5.2.3.: 113 (28) âyog, 42, 57
dyuyij, în magie, 261 (20) *aidos,* 26, 165 *aisa,* 19 aîaxpov aplicat la comportament, 34 (109), 56 Al Ghazali, 180
alastor, 37, 44, 125, 163 şi urm. alchimie, 255, 267 (101) Alexander, W.H., 12 Alexandru Polyhistor, 103, 116 (53) Alfdldi, A., 128 d|irixccvia, 35, 53 alienare mentală *vezi* nebunie alungire, 258, 269 (123) Ammonius Saccas, 246 Amphiaraos sanctuarul de la, 102 Amphikleia, oracolul de la, 82 (30) amulete, 81, 179, 216, 229 (103), 242,

254
Anacreon, *psyche* la, 125, 141 analgezie, 235 Anaxagora, şi Hermotimos, 129
procesul lui, 166, 175 (63) Anonymus Iamblichi, 172 (27) Antifon ghicitorul dif. de Antifon sofistul, 120 (100) dvTÎGEOi, 258, 268 (119) anxietate, 48, 76, 77, 92 (98), 216 anxietate, vise de, 99 apariţii luminoase, 258
vezi şi epifanii, viziuni Apolo dAe^ÎKaKOţ, 73
hiperborean, 127, 130, 144 (36)
în *Legile* lui Platon, 190, 192, 202
(85)
Nomios, 75
origine asiatică, 69
protectorul nebuniei profetice, 68-70
vezi şi Delfi, Pitia Apolonios din Tyana, ca magician, 245
„aporturi" în vise, 99, 112 (19) în teurgie, 258, 269 (126)
Apuleius, ca magician, 60, 245, 254, 256, 261
„Apulunas", 69, 82 (32)
Ares, 20, 75
arete, Protagora şi Socrate despre, 161 şi urm. schimbări ale sensului, 172 (29)
Argos, oracolul din, 70, 72, 87
Arhiloh, 37
arimaspieni, 128
Aristarh, astronomul 57, 211, 224
Aristeas, 127, 143 (32), 144 (37), 145 (42), 148 (61)
Aristides, Aelius, 102,105-107,114 (32), 118 (79), 217
Aristides, Quintilianus 76
Aristofan, incubaţia la, 116 (56) şi „orfismul", 133 şi Socrate, 165 *Vespfes]:* 8: 81 (21) Vesp/es; 122: 91 (91)
Artistotel, despre catharsis, 51, 77 intuiţii psihologice ale lui, 204 şi urm.
opinii timpurii, 109, 123 despre pasiuni, 163 despre *psyche,* 123 despre tragedie, 64 (110) despre vise, 109, 122 (116) *de anima,* 410[b] 19: 151(94) *Div. p. somn,* 463[b] 14: 122 (112) *Met.,* 984[b] 19: 129, 146 (50) *Rhet,* 1418" 24: 129
Arnold, Matthew, 209, 222
Artemidor, 63, 99, 113 (24), 114-115, 118, 120, 121 (107)
Asclepiades, 77
Asclepios, 76, 102-107
cultul lui, „o religie a stării de necesitate", 89 (83)
cîinii sacri ai lui, 105, 117 (65) epifania lui, 177 (86) devine un zeu major, 169 şerpii sacri ai lui, 105, 117 (64), 169
Cifrele din paranteze fac trimitere la note.
272
INDICE
askesis, 134, 138 Assiria, vise în, 101
oracole în, 82 (31) astrologia, 210 şi urm., 214, 228 (91) astronomia, o abatere penală la Atena,
166
atitudine dezaprobatoare fată de,
175 (64)
Platon despre, 202 (88) *ate,* 14-19, 26, 42-45
Atena, 24, 41, 57 (38), 103,115 (50),
209
Atis, 169
Auden, W.H., 204, 229 (107) „Aufklărung" *vezi* luminism
Bacchus *vezi* Dionysos
Bakis, 70, 84 (45)
pdKxai, *vezi* menade
PCXKXEUEIV, 239 (1)
Beauchamp, Sally, 66
Bendis, 169, 177 (89)
Berossus, 210
Bidez, J., 141, 146, 148-150, 223, 243, 260-266, 269
bilocalizare, 128, 130
Bion din Borysthenes, 40, 56 (33)
„Biserica Holiness" din Kentucky, 236
bogăţie, atitudinea homerică şi arhaică faţă de, 49, 61 (95)
Boîos din Mende, 211 şi urm., 212, 225 (69), 253
Bonner, Campbell, 69, 72, 83, 87-88, 171 (5)
Bowra, Sir Maurice, 9, 14
Branhizii, 69, 72, 83, 87-88, 171 (5)
Burckhardt, Jacob, 168, 184, 266
Burnet, John, 126, 142, 146, 149, 153, 196
Calhoun, 50 şi urm.
Casandra, 44, 69-70, 84 (45), 234

cap, mantie, 132, 149 (78)
ţinuta extatică a, 234 şi urm. castrare, motivul, 62 (103), 118 (79) catharsis, în epoca arhaică, 41-42, 47
şi urm., 51
aristotelică, 51
coribantică, 75-77, 199 (59)
cretană, 145 (41)
dionisiacă, 74-76, 90 (87)
a eului ocult, 137 şi urm.
Heraclit despre, 160, 171 (13)
homerică, 41 şi urm., 57 (89)
în alte culturi, 63 (109)
orfică, 138
pitagorică, 76, 138, 212
platonică, 182, 184-185, 192
Poseidonios despre, 206 şamanică, 155 (116, 118) teurgică, 256 şi urm., 267 (109) călătorie psihică, visul ca o, 97, 123, 152
(97)
în transă, 127-129, 134, 218 cer *vezi* viaţa de apoi Chalcidius, despre vise, 100, 107, 113
(26)
Xapar|Tfjp£q, 252, 256 China, gelozia divină în 54 (8) posesiune în, 87 (70) efecte ale declinului religios în, 177 (81)
Cibele, 75, 90 (90), 91, 169 Cicero, despre astrologie, 211
despre vise, 110 cîinii în cultul lui Asclepios, 105-106,
117 (65) Claros, oracolul din, 69, 72, 83, 85 (53),
86 (60), 88 (70) clarviziunea, 69
în vise, 100, 108 şi urm. medicală, 109
Cleante, 204, 206, 215, 220, 224 Clearh, 129, 152, 267 cluburi elenistice, 222 cocoş, virtuţi apotropaice ale, 251, 264
(63)
conflict moral, 184, 195 (24), 219 (16) conştiinţă, 41, 46, 57 (46) conştiinţa eului, 25, 45, 78 Cook, A.B., 69
copiii, ca mediumi, 225 (70), 257, 268 (115)
furaţi de menade, 236, 241 (38) coribanţi, 75-76
legătură cu cultul Cibelei, 90 (90) cosmopolitism, elenistic, 204 cosmos, 191, 201 (78), 207, 211 şi urm. Cratippos, despre
vise, 110 creştinism, 213
opoziţie la, 222 (47) culte străine la Atena, 169 şi urm. cultul conducătorului, 207, 221 (32) cultul soarelui,
în *Legile* lui Platon, 190, 192 în *Oracolele chaldeene,* 245,260 (18) Cronos, 49, 62 (103), 142, 147 cultura ruşinii, 26, 35, 47
cultura vinii, 26, 33 (106), 35, 47 accentul pe dreptate în, 56 (34) gelozia divină în, 63 (108) nevoia unei autorităţi supranatu-
rale în, 73 şi puritanismul, 136 Cumont, F„ 62, 80, 116, 141, 154, 220, 223, 225, 227, 229, 251, 259, 260-261, 263-265,
268-269
INDICE
273
daimonion vezi Socrate
daimonios, 22
daimoni, la Empedocle, 137, 154 (111)
în epoca arhaică, 44-47, 48
evoluţia termenului, 30 (65)
ai familiei, 46
la Homer, 21-23
individuali, 46 şi urm., 60 (84), 160,
249 şi urm., 263 (55)
închişi în imagini, 253
şi *moira,* 30 (65), 46, 60 (79)
malefici, 21, 31 (77), 37, 44-47
şi nebunii, 68, 92 (98)
la Platon, 47, 184 şi urm., 189
teama de, 44, 216, 229 (103)
vise despre, 59 (70)
şi Tuxn 60 (80) Damaschinul, Ioan 133, 244 dans religios, 68, 74-76, 90 (87), 231 şi
urm., 233 şi urm.
rămăşiţe moderne ale, 239 (9)
mania dansului, 74, 232 şi urm.,
239-240
dansul spectrelor, 239 (11) Dawkins, R.M., 236 *defixio,* 58, 169-170, 179 SEKcrreuEiv, 58 (50) Delfi, oracolul din, 48, 70-
73, 88 (72),
192 şi urm.
credinţa în, 72 şi urm.,
iniţial un oracol htonic, 87 (66), 102
motive ale declinului, 74
pretinsa fisură şi exalaţiile de la,
72 şi urm, 86 (59), 87 (66)

răspunsuri la versuri la, 87 (70)
vezi şi Apolo, Pitia delir, al Pitiei, 83 (41)
al poetului, 79 Demetrios din Faleron, 124 Demetrios Poliorcetul, 207, 221 (32) Democrit, despre vise, 108-109,120 (95)
despre poezie, 79 Demodocus, 30, 33, 77, 94 Diagora, procesul lui, 166 Dicaiarchos, 122 (117) Diels, H., 29, 54, 58, 61, 79,
113, 116, 128-129, 143, 145-146, 148, 154, 171-172, 220, 225, 266 Dieterich, A, 263-264 Dio Cassius, 110, 122, 265
Diodor, 4.3: 232, 238 Diogenes Cinicul, 104 Diogenes Laertios, 1.114: 146 (51) Dionysos, 74 şi urm, 231-239
identificarea cu Hades, 171 (14) întruchipări animaliere, 238 Aoaioţ 233, 240 (19) ne-aristocratic, 89 (80) şi orfismul, 151
(95), 156 (129)
şi titanii, 139 şi urm, 156-157, 238
zeu al prorocirii, 82 (30)
zeu tămăduitor, 89 (78) Diopeithes, 166
data decretului lui, 175 (62) divinaţia, în *Iliada* întotdeauna inductivă, 69
Platon despre, 188, 191
respinsă de Xenofan, 159,
şamanică, 127, 129
teurgică, 252
vezi şi vise, profeţii Dodona, oracolul de la, 68, 71, 85, 115
(47) dualism şi monism în gîndirea greacă
tîrzie, 225 (72)
platonic şi mazdean, 197 (33)
reviriment în secolul I î.e.n, 211
vezi şi trup şi suflet Dunne, J.W, 100
Eacus, 129 şi urm, 147 (57) *eestasis,* semnificaţie, 75
vezi şi „delir", posesiune „ectoplasm", 259 Edelstein, L, 12,104,106,114,116-118,
201, 219, 224, 229 educaţie şi declin intelectual, 214, 227
(88)
£yyaaTpi|iu9oi *vezi* ventriloci Egipt, însufleţirea imaginilor în, 253,
265 (84)
vise în, 101 şi urm.
teoria reîncarnării nu apare în, 142
(29)
Ehnmark, E, 22, 29, 31-32 Eitrem, S, 89, 228, 243, 246, 249-250,
259-263, 267, 269 Eleusis, 125, 153 (102), 201-202, 261
(33)
atitudinea lui Platon faţă de, 201
(82)
Eliot, T.S., 9, 46, 186 Empedocle, 130 şi urm.
despre nebunie, 66
şi „orfismul", 130 şi urm, 132, 150
(81)
psyche şi daimon la, 137, 154 (111)
translaţia corporală a lui, 148 (65)
fragm. 15, 23: 132
fragm. 111: 131 şi urm.
fragm. 129: 129, 146 (55)
EVSEOI;, semnificaţia lui, 83 (41)
eveoniov, 57 (46)
„entuziasm" *vezi* inspiraţie, posesiune 'EcpEOia ypd|inaTa 178 (95) Epicur, 204-207, 211, 215, 218-224,
226-227
zeu, 221 (36)

INDICE

pretins spirit ştiinţific, 226 (77) epicureici, 206 Epidaur, templul de la, 58, 98, 104,
106, 112, 116, 118, 177 epifanii, 61 (91), 107 şi urm , 115 (50),
119 (83), 177 (86), 238 Epigenes, 134, 151, 152 (96), 153 epilepsie, confundată cu posesiunea,
66, 79 (10)
opinii medicale antice despre, 81
(20)
tratarea cu ajutorul muzicii, 93
(109), 240 (17)
de ce numită sacră? 80 (11) Epimenide, 102, 128-132, 136, 145-146,
155 (121), 194, 201 (81) epitafuri, 207, 220 (29) £TT4>Sa(, 155 (119), 184, 195 (20) epoca arhaică, definiţie, 53 (1)
atitudini religioase în, 35-41
condiţii sociale, 47 şi urm., 74 şi

urm.
epoca elenistică, 204-209 Erinii, 17-19, 26, 43 şi urm., 46
nu morţi însetaţi de răzbunare, 29
(37)
„eroi", 75, 221 eroizare, 221
Eros, 45, 150, 188-189, 198-199, 250 Eschil, Eriniile la, 19
pedeapsa după moarte la, 124
phthonos la, 36
spirite rele la, 44
vina moştenită la, 39
Agamfemnon], 1497 şi urm.: 44
Ho[eforele], 534: 113 (24)
Ho., 807, 953:87(66)
Eumfenidele], 104 şi urm.: 140 (3)
Prometeu înlănţuit, 794 şi urm.:
144 (37)
Rugătoarele], 100-104: 172 (20)
fr. 162: 59 (65) Eschines, 45, 59 (71) Eudoxos, 210 Euricle, 70 Euripide, 163-164
şi Anaxagora, 160
Eriniile la, 46
şi Heraclit, 160, 172 (21)
şi „orfismul", 132
despre *phthonos,* 37
procesul (?) lui, 166
rituri dionisiace la, 231-239
şi sofiştii, 160
şi Xenofan, 160, 195 (21)
Hip[polit], 375 şi urm.: 163 şi urm.,
174 (48)
Hypsfipyle], fr. 31 Hunt: 150 (82)
Med.[eea], 1078-80: 163, 174 (46)
Tro.frenele], 1171 şi urm.: 142 (22)
fragm. 472: 150 (82) Eusebius din Myndos, 248 exorcism, 93 (103)
familia, patriarhală, 49 şi urm.
solidaritatea, 39 şi urm., 49 şi urm.,
74, 102, 135
tensiuni în interiorul, 49-50 fecioarele-lebede, 144 (37) Fedra, 163 şi urm., 173 (44), 174 (47) fenicieni, profeţia la, 69
Ferekyde, 137, 147, 154 Festugiere, 58, 114, 116, 133 şi urm.,
194-201, 213, 215, 220, 222-228,
260, 263, 265 „fey", 32 (88)
flaut, 76-77, 89, 91 (95), 92-93, 234, 240 Flavianus, 255 foc, insensibilitate la, 235, 257, 268
(118)
spontan, 266 (95) Forster, E.M., 65 Fosilides, 46, 56, 60 Frankfort, H. şi H.A., 46, 59 Freud, 6, 60 (84), 99,105-106,109-110,
112-113, 121-122, 136, 185, 196 Fry, Roger, 13
Galen, crede în vise, 110, 121 (104) Gebir, 255
gelozia divină, *vezi phthonos* ghicitori, profeţi, atacă intelectualii,
167
la Platon, 84 (46), 187, 192, 198
(56)
şi poeţii, 78 şi urm., 94 (118)
ridiculizare a, 160, 167 Glotz, G., 40, 44, 59, 61-62 grifoni, 127 Gruppe, O., 142 Guthrie, W.K.C., 12, 149-150, 152, 156,
178
Hades, în aer, 103
Dionysos identificat cu, 171 (14)
lumea ca, 137, 154 (114)
noroi în, 153 (102)
ca stare de spirit, 191, 201 (77),
194 (5)
vezi şi viaţa de apoi halucinaţii *vezi* viziuni Hecate, 91 (91)
apariţia, 258
cultul, 91 (91)
imagini sacre, 254, 266 (91)
sanctuare, 175 (61)
şi tulburările mentale, 75-77 Hecateu din Milet, 159, 171 (5)
Heinemann, F., 161 Helios *vezi* cultul soarelui Heracleides din Pont, 148 Heraclit, 46, 54-55, 81, 88 (71), 89 (80),
108, 120, 135, 137, 148, 153-154,
159-160, 171-172, 174, 204

influenţa lui, 160
raţionalismul lui, 160 şi urm., 171
şi urm.
despre suflet, 135, 137, 154 (109)
despre vise, 108, 120 (91)
fragm. 14, 15: 171 (14)
fragm. 92:81 (27) Heraiscos, 254
Hermeşi, mutilarea, 167, 177 (78) Hermocles, 207
Hermotimos, 128-129, 146, 194 Herodas, 4.90 şi urm.: 117 (66) Herodot, cauze ale nebuniei la, 66
fatalismul, 46, 58 (55)
phthonos la, 36 şi urm.
vina moştenită la, 39
despre vise, 108
2.81: 150 (80), 152 (96)
4.36: 144 (33)
4.95: 130, 147(60)
5.92: 103
6.105: 107
6.135: 105
Herophilos, despre vise, 100, 113 (28) Herzog, R., 104, 116-118 Hesiod, 39 şi urm., 43, 46, 48, 78
Theog.[onia], 22 şi urm.: 30 (64),
78, 107, 119 (86)
Theog.[onia], 188 şi urm.: 62 (103) hidromanţie, 225 (70) Hipocrat, *Int.*, 48: 107, 120 (90)
de morbo sacro, 68, 75
Progn., 1: 81 (20)
Despre regim, 109, 121 hittiţi, 49, 62 (103), 68, 82 (32), 101 Homer, 14-34
atitudinea faţă de zei, 35,40 şi urm.
catharsis la, 41, 57 (39)
conştiinţa eului, 24, 33 (98)
Dionysos la, 89 (80)
elemente tîrzii la, 16, 17, 55 (16),
62 (102), 94 (115)
Hades la, 124 şi urm.
interpolări orfice, presupuse, 124
intervenţii psihice la, 14-27
invocarea muzelor, 77 şi urm.
justiţia divină la, 38
liberul arbitru la, 18, 28 (31)
maşinaţiuni sacre la, 19, 22, 23, 98
nebunia la, 67
tăcerea lui, 47 şi urm., 69, 102
virtutea la, 49
visele la, 98-100
Iliada,
1.63: 112(22)
1.198: 23
2.484 şi urm.: 76 şi urm., 94 (116)
3.279 şi urm.: 141 (10)
9.512: 17
10.391:27(20)
11.403-410: 33 (98)
13.61 şi urm.: 19
15. 461 şi urm.: 22
19.86 şi urm.: 14, 17
19. 259 şi urm.: 141 (10)
22.199 şi urm.: 112 (20)
24.480:27(17) *Odiseea,*
1.32 şi urm.: 38, 55 (21)
8.487 şi urm.: 94 (116)
9.410 şi urm.: 67
18.327:67
20.351 şi urm.: 83 (38)
20.377: 67
22.347: 20 homunculi, 255 Hopfner, T., 82, 249, 250, 263-265,
267-269
Hosioi la Delfi, 71-72 Hrisip, 153, 196, 201, 204-206, 219-220,
224

Hrozny, B., 69, 82 Hrysantios, 248 Hugo, Victor, 96 HuXIey, Aldous, 9, 203, 232 *hybris,* 37, 43 şi urm., 51, 54 (13)
iad *vezi* viaţa de apoi, Hades Iamblihos, 248 şi urm., 254, 256-257,
262
de myst., 269 (126)
vit. Pyth., 157 imagini, folosite în atacuri magice, 169,
178 (96)
Heraclit despre cultul lor, 160
Hrisip despre cultul lor, 206
însufleţirea magică a, 252-254, 266
(91)
miraculoase, 265 (87) „imagini arhetipale", 111 (4) impuritate *vezi miasma* incest, 63 (105), 164, 175 (57) incinerare,
semnificaţia, 141 (8) incubaţie, 102-105, 119 (83)
vezi şi vise India, „reamintirea" în, 153 (107)
cărţi de vise în, 121 (107)
impuritate şi purificare în, 63
(109), 139
reîncarnare în, 139, 142 (29), 152
(97)

individul, emanciparea lui, 40,129,135,
167, 204, 208 şi urm. influenţe orientale asupra gîndirii greceşti, 62 (103), 121 (107), 127, 197
(33), 214, 220 (20), 228 (86) *Inscriptiones graecae* II^2, 4962: 117 (65)
IV^2,! 121-124: 103 inspiraţia rapsozilor la Homer, 20, 30
(63)
a poeţilor, 77 şi urm.
a Pitiei, 70-72, 83 (41) intelectualismul grec, 24 şi urm., 33
(105), 162, 205 intelectuali şi mase, prăpastia dintre,
159, 162, 168 şi urm., 111, 209
procesele intelectualilor, 166-167,
192
Ioan al XXII-lea, Papa, 254 Ioan din Chios, 134, 151-152 ipoteza heliocentrică, respingere a, 211,
224 (58) iraţionalul, conştiinţa greacă a, 13, 217
întoarcerea, 209-216
sufletul iraţional *vezi* suflet Isocrate, 4.29: 56 (37) istorie, elemente iraţionale în, 230 (108) Italia, impuritate şi purificare în,
63
(109) Iulian, împăratul, 248, 258
Epist., 12: 262(47) Iulianus, teurgul, 243-245, 248, 252-255,
260
Iulianus, „filosoful chaldeean", 243 izvoare sacre, 72, 86 (64)
îngeri, 253, 257
Jaeger, W., 33, 84, 109, 121-122, 131,
140,149,151,154,171,173,195-196,
218
James, William, 13 Jung, C.G., 111 (4), 114 (37) justiţia divină, 38-41, 49, 135 şi urm.,
191
cultura vinii şi, 56 (34)
KaKoSat^oviaTcu, 165
KaAov aplicat la comportamentul uman,
33 (109)
Kardiner, 64, 89, 222 Kd9apaiţ *vezi* catharsis, KaTd5Eai<; *vezi defixio,* Kinesias, 165 Koestler, A., 187 *koros,* 37, 54 (8)
Kraus, P., 267 Kroll, W., 61, 223-225, 243-244, 246,
259-261, 265
KuavEat, oracolul din, 83 (40) Kumarhi, epopeea lui, 62 (103)
Labeo, Cornelius, 260 (15)
Latte, K, 53, 55, 64, 69, 82-83, 94,119,
121
laur, 72, 115, 119, 268 levitaţie, 258, 269 (124) Levy-Bruhl, L., 11, 28, 31, 44, 54, 56,
89, 111, 118, 140 libertate, de gîndire, îngrădiri ale,
la Atena, 175 (63), 176 (68)
la Platon în *Leqi,* 191 şi urm.
pierderea libertăţii politice, efecte
ale, 214
teama de, 211, 215, 217 *libido,* 185, 189 Licurg, oratorul, 43 Liddell şi Scott, *Lexiconul,* erori în, 17,
27 (17), 56 (37), 85 (49), 142 (19) limbajul spiritelor, 81 (24) Linforth, I.M., 12, 31, 89-93, 147,
150-152, 155-157, 194, 198 locrian, tributul, 58 Lourdes, 104, 106, 116 (60), 169 „lumini" în timpul şedinţelor de spiritism,

259 luminismul, efecte ale, 167-170,177 (81)
mai vechi decît mişcarea sofistă,
159-160
Platon şi, 181
reacţie împotriva, 164-168 lychnomanţie, 259 Lysias, fr. 173 : 73, 175 şi urm.
Macrobius, despre vise, 99, 101, 113
(24) magice, papirusuri, 102, 243, 249, 252
şi urm., 259
PGM, VII. 505 şi urm., 263 (56)
PGM, VII. 540 şi urm, 259 magie, funcţia biologică a, 48
a Iulianilor, 245 şi urm.
în literatura secolului al V-lea, 179
(99)
şi misticism, 262 (35)
neopitagorică, 226 (70)
păsări în, 250
Plotin despre, 245 şi urm.
puritatea, o condiţie a, 249, 263 (57)
reviriment în secolul al IV-lea, 169
şi urm, 179 (100)
rituală, 192
transmiterea ei în cadrul familiei,
263 (49)
vezi şi defixio, £nu)5aî, teurgie Malinowski, B., 61 (92), 111, 141 Malraux, A., 217, 229
INDICE
277
mana regală, 221 (36)
MavTiKrj *vezi* divinaţie, profeţie Mdvriţ, derivarea lui, 69 *vezi şi* proroci
Marc Aureliu, 110, 186, 213, 245 Marele Preot, în *Legile* lui Platon, 200
(71)
Marinus, 244, 260, 262-264 marionetă, omul ca, 185, 198 marxism, 51, 214 Maximus, teurgul, 86, 117, 144, 197,
248, 254 Mazon, P., 14 măşti, 89 (82) Medeea, 163, 173 (44), 174 (45, 46),
219 (16)
medicină profană şi vindecarea religioasă, 106 şi urm., 118 (74, 77) mediumi, nu în stare de „delir", 83 (41) respiraţie
şuierătoare, 71, 85 (52) spiritişti 70, 72
transa poate dăuna fizic, 86 (59) *vezi şi* copii, posesiune, spiritism, transă
Melampus, 18, 75, 90 (85), 152 Melville, Herman, 123 memorie a omenirii presupusă, 111 (4) menade, 231-241 Menecrates,
66 *menos,* transmiterea de, 19-20
al regilor, 29 (47) Mesopotamia, incubaţia în, 115 (48)
vezi şi Assiria Meuli, K, 84, 127, 141, 143-144, 146,
148-149
miasma, 41-42, 47, 51, 58 (47), 192, 202 (86 şi urm.)
contagioasă, 41, 57 (43), 167, 179 (98)
a sîngelui vărsat, 138 microcosm, omul ca, 109 *Milet* VI. 22: 241 Miltiade, 44, 46 minoienii, cunoşteau incubaţia (?), 103,
115 (48) mistere, Heraclit despre, 160
vezi şi Eleusis
mişcarea sofistă, 159, 160-162, 164-166 mit, şi vis, 97, 116 (58) mitul titanilor, vechimea 138, 155-157 *moira,* 17-19, 28
(30), 39, 43, 46
şi daimon, 30 (65), 46, 59 *Moirai,* 17, 28 (29 şi urm.) morţi, îngrijirea, 124 şi urm., 141 (8 şi urm.)
oracole ale, 103
posesiunea de către, 80 (14), 257 *vezi şi* viaţa de apoi, reîncarnarea Murray, G., 9, 14, 48, 55, 61, 83, 86, 120,
156,158,168,171,175,177, 223
muze, 77-79, 93 (111), 107
muzică, mijloc de vindecare, 75-77, 93
(108 şi urm.), 233
orgiastică, 234
pitagorică, 77, 138, 155 (119)
a şamanilor, 132, 135 (119) Myers, Frederic, 80, 256
nebunie, atitudinea grecilor faţă de,
66-68, 81 (23)
la Homer, 67
limbaj special al, 81 (24)
origine daimonică a, 17, 44, 66 şi
urm.
poetică, 77-79
profetică, 68-73
puteri supranaturale, 68

rituală, 74-77, 231-241 *Nechepso, Revelaţii ale lui,* 210, 223 necromaţie, 225 (70), 245 şi urm. *nemesis,* 34 (109), 37
nemurirea *vezi* viaţa de apoi neoplatonism şi teurgie, 245-249 neopitagorism, 211 şi urm, 225, 260
(15)
Nero, 254
Nestorius, teurgul, 254, 263 Nicephoros, Gregoras, 113,249,258,265 Nietzsche, F., 6, 68 Nilsson, M.P., 12, 23-24, 28, 32, 34, 57, 61-62, 69, 82-83, 88, 135, 141,
143-145, 150-151, 154, 156, 166,
175-177, 179, 201, 208, 222, 224,
226-228, 243, 266-267 Nock, A.D., 12, 141, 148, 150, 177-178,
213, 224-229, 243, 262-263, 265 *nomos şiphysis,* 160 şi urm., 164 şi urm. noroc, 31, 39, 46, 60, 208 *nons,* separabilitatea lui, 129 şi urm.
ocult, eul, 127 şi urm., 132 şi urm., 138,
139 (1), 212
identificat cu raţionalul „psyche"
de către Platon, 182
numit „daimon" de Empedocle, 137,
154 (111)
oculte, proprietăţi, 211 şi urm. ocultism, 212
dif. de magie, 226 (76) oedipian, mitul, 41 şi urm.
visul, 50, 63 (105) Oesterreich, T.K., 72, 80, 82, 84, 86-87,
241, 268 Olimpiodoros, *in Phaed,* 87.1 şi urm.:
157 *Omophagia,* 74, 139, 237-238
ui(jo(pdyiov *i\L$äheT\,* 237, 242 (49)
OVEipOTTOAoţ, 112 (22)
278
INDICE
oneiros, sensul la Homer, 98
vezi şi vise
Onomacritos, 129, 139 oracole, asiriene, 82 (31)
chaldeene, 243-245, 246 şi urm., 252
ale imaginilor magice, 252-255
ale muzei, 79
ale lui Orfeu, 132
în perioada romană tîrzie, 89 (75)
porfiriene, 247, 254, 255, 259
în vise, 102, 115 (49)
vezi şi Amphiikleia, Argos, Branhizii,
Claros, Delfi, Dodona, Patara, Ptoon *âpeifiaoia,* 74, 231 Orfeu, 132 şi urm. orfic(ă), catharsis, 138
interpolare la Homer, 124
mitul titanilor, 139 şi urm.
poeme, 129, 133 şi urm., 137
presupusă influenţă asupra lui
Eschil, 124
presupusă reformă la Eleusis, 124
teorie a viselor, 109 şi urm. „orfism", afirmaţii nefondate despre,
132 şi urm.
ca miraj istoric, 151 (88)
origine asiatică presupusă a, 142 (29)
şi Empedocle, 131, 132, 150 (81)
şi Heraclit, 171 (14)
şi Pitagora, 129, 134
şi pitagorismul, 134,151 (95 şi urm.)
şi Platon, 133, 201 (82)
Pan provoacă tulburări mentale, 75,
90 (89)
viziune a lui, 107 Panaiotis, 211, 219 (14) Parke, H.W., 58, 73, 82, 87 „participare", 44 pasiune, concepţia grecească despre, 163 şi urm.
Platon despre, 185
stoicii despre, 206, 219 (11, 16) Patara, oracolul de la, 69 şi urm. naipaAoi'ai;, 62 (104) *patria potestas,* 49 Pausanias, 83,
115,139,146,177, 231,
232, 265
păcat originar, 139 părinţi, crime împotriva, 38, 49 şi urm.,
62 (101)
păsări, în magie, 250 Pearce, Nathaniel, 235 Penteus, mitul lui, 238 Peregrinus, 216, 228 (100) Periandru, 89, 103
personalitate, dublă, 66 peşteri sacre, 102, 128, 147 (60) peştera lui Caron, 102
Pfeiffer, R., 55, 243
Pfister, P., 30, 33, 42, 48, 61, 83, 89, 119, 171, 265

Phemius, 20, 94 (115)
Philippide, 107
phthonos divin, 36-37, 45, 47, 191 originea credinţei în, 63 (108) paralele din alte culturi, 54 (8)
Physis vezi *Nomos*
Pindar, 39, 46, 98
şi muza, 78 şi urm. despre viaţa de apoi, 123, 125 viziunea avută de, 107 fragm. 127: 139
Piper, dna., 85 (52), 86 (61), 257, 268 (116)
Pitagora, 102,129-132,138,148 şi urm., 149 (75), 212
şi „orfismur, 129, 134, 152 (96) ca magician, 148 (64), 225 (70)
Pitagora din Rodos, 257
pitagoric(ă), catharsis, 77, 138 comunitate, 130 „reamintire", 136 tăcere, 138, 155 (122) vegetarianism, 138, 151 (95)
pitagorism, Alexandru Polyhistor despre, 116 (53) Empedocle şi, 131 şi „orfism", 134, 151 (95) şi religia astrală, 212, 225 (68) statutul femeilor în, 147 (59) şi şamanism, 148 (63) „ştiinţific" şi religios, 148 (68) unitatea sufletului în, 196 (30) *vezi şi* neopitagorism
Pitia, inspiraţia, 70-73, 183 (41) mituirea, 87 (68) *vezi şi* Delfi
pitoni *vezi* „ventriloci"
Platon, şi astrologia, 210,223 (52 şi urm.) cultul după moarte al lui, 194 (9) daimonul individual la, 46, 185 şi urm.
despre Delfi, 191 şi urm. *Epinomis,* autor al lui, 200 (70) hedonismul la, 183 şi urm., influenţa asupra religiei elenistice, 206
influenţe mazdeene asupra lui, 197 (33), 200 (70)
despre iubire, 189, 198 şi urm. despre jurisdicţia familială, 49 şi luminismul, 181 despre magie, 169, 179 (97) şi „orfismul", 133, 201 (82) „păzitorii" la, 182, 187 şi pitagoricii, 181,194 (5,9), 196 (30) despre poezie, 79, 187 şi urm., 197 şi urm.
INDICE
279
despre profeţie, 70, 84 (46), 188, 197 şi urm.
despre *psyche,* 123, 182, 196-197
despre Rău 184
despre reforma religioasă, 189-193
despre reîncarnare, 136
despre riturile coribantice, 76, 188
şi urm.
despre sacrificiu, 191
şi Socrate, 173 (33), 181 şi urm.,
184, 187 şi urm., 195 (19), 198 (48)
şi şamanismul, 182
despre vina moştenită, 40, 56 (32),
191
despre vise, 100, 109
Crat.[ylos] 400C : 150 (87)
Euthyd.[emos] 277D: 77, 93 (104)
Fedon 62B: 151(95)
Gorg.[ias] 493A-C: 182, 194 (5)
Ion 536C : 76, 92 (102)
Legi 701C: 139, 156 (132)
Legi 791A: 92 (102), 199 (59)
Legi 854B: 139, 156 (133)
Legi 887D: 200 (70)
Legi 896E : 195 (24)
Legi 904D: 201 (77)
Legi 909B: 191, 195
Menon 81BC: 139
Phdr. [Phaidros] 244AB: 65, 83 (41)
Phdr. 251B, 255CD: 199 (59)
Prot.[agoras] 319A-320C: 173 (33)
Prot. 352B: 174 (47)
Rep.fublica] 364B - 365A: 133, 151
(92), 191-192, 201 şi urm.
Rep. 468E - 469B : 194 (9)
Sof.fistul] 252C: 85 (48, 49)
Symp.[Banchetul] 215C: 92 (102) platonism, 5, 10, 209, 212, 243, 245,
246, 260
plăci de aur, 133 şi urm., 137 Pliniu, N. II. 11.147: 91(94) Plotin, raţionalismul lui, 211, 226 (78),
245 şi urm.
evocarea daimonului său, 249-251
Enn.[eade] 1.9: 261 (26)
Enn. 5.5.11:261(33) Plutarh, 40, 110, 216
despre Delfi, 71-73
def. orac. 438BC: 71 şi urm., 85 poeţi, inspiraţie, 77-79, 94 şi urm., 187

şi urm.
şi vizionari, 94 (118) polarizarea gîndirii greceşti, 169, 177
(87) Porfir, 246, 254, 257
vit. Plot. 10: 249-251
de abst. 4.16: 250
de phil. ex orac. 216 şi urm.: 267
(107) Poseidon, 21, 29, 75, 221
Poseidonios, 103, 196 (30), 206, 212
219, 224 (65), 269 (122) posesiune coribantică, 76
dionisiacă, 74, 232
de către morţi, 80 (14), 257
de către muze, 77, 79
ne-homerică, 20, 67
originea credinţei în, 66
pasiunea ca, 163
profetică, 69-74
somnambulistică dif. de cea lucidă,
70, 85 (54)
teama de, 216
altceva decît şamanismul, 70, 84
(43), 127
vezi şi medium, transă post, 102, 127 Prince, Morton, 66 Produs, despre *Oracolele chaldeene,*
244, 248
teurgia lui, 248, 250, 258 Procopiu din Gaza, 243 profeţie, concepţia lui Platon despre,
188 şi urm.
dionisiacă, 82 (30)
extatică în Asia de Vest, 82 (31)
mai veche decît divinaţia, 82 (31)
oraculară, 69-74
spontană, 70
în versuri, 87 (70) profeţi, la Claros, 88 (70)
la Delfi, 70 şi urm., 73 progres, ideea de, 161 şi urm. Protagora, 162-163
procesul lui, 166,175 (63), 176 (66) Psellus, 243-245,248,254,257,259-261,
263-265, 268-269
Script Min. I. 262.19, 446.26: 260
(18) *psyche* la Empedocle, 137
ca eu apetitiv, 125 şi urm., 142 (26)
ca eu ocult de origine divină, 127,
181 şi urm., 184
la Homer, 24, 124-126
întoarcere în eterul aprins, 154 (112)
ca nume de cîine, 142 (26)
la Platon, 184-187
la poeţii ionieni, 125
puteri oculte ale, 108-110,121 (104),
123
la scriitorii atici de secolul V, 126
uneori în sînge, 142 (27)
unitar şi tripartit, 184 şi urm., 196
(24, 30), 197
vezi şi viaţa de apoi, reîncarnare,
suflet psihiatrie, antică, 77
filosofia ca, 226 Ptoon, oracolul de la, 86 (60) purificare *vezi* catharsis
280
INDICE
puritanism grec, 127 şi urm., 134 şi urm.,
137-140, 154 şi urm., 184 şi urm.
şi cultura vinii, 136 puritate, rituală şi morală, 41, 58 (47),
208
ca mijloc de mîntuire, 138 putere comunicare de putere, 19-21
rapsozi, 20, 30 (63), 77 raţionalism grec, 13, 217
declin al, 211-217
în filosofia elenistă, 204-206
la Platon, 181 şi urm., 184, 187-188
realizări ale, 40, 107, 107-110,
159-163, 203-204 răspundere, teama de, 74,92 (98), 211,
216-217 război, efecte sociale ale, 166 şi urm.,

„reamintire" pitagorică dif. de cea platonică, 136, 153 (107), 182 reîncarnare, credinţa tracă în, 147 (60)
lui Epimenide şi Pitagora, 129 şi
urm.
în forme animale, 138,186, 197 (43)
legătura dintre credinţa grecească
şi cea indiană în, 142 (29), 152 (97)
motivul pentru care unii greci o
acceptă, 135-136
nu apare în epitafuri, 220 (29)
nu e de origine egipteană, 142 (29)
în poemele orfice, 134
privilegiu al şamanilor, 129 şi urm.,
136, 147 (58) religie, „apolinică" dif. de „dionisiacă"
68 şi urm., 74, 139
coloratură moralizatoare a, 39-41
critica raţionalistă a, 160
declinul, spre sfârşitul secolului al
V-lea, 168-170
elenistică, 204-209
homerică, 14-27, 40 şi urm., 47 şi
urm.
minoică, rămăşiţe ale, 23, 61 (91),
186 (62), 128, 132
şi morală, 37
şi paradoxuri morale, 64 (112)
în perioada arhaică, 36-53
propuneri pentru o stabilizare a,
189-193
vezi şi daimoni, zei, „orfism" religia egipteană, cunoscută de Plotin,
246 ritualuri de înmormîntare, cheltuieli
pentru, 141 (9)
Heraclit despre, 160
pitagorice 194 (9) Rohde, E., 6, 56-58, 61, 63, 65, 68, 80,
82-84, 89-91, 126, 134, 140-143,
146-147,149,152,154,194,227,240
Rose, H.J., 28, 31, 64, 84, 97-99, 121, 156
Sabazius, 169, 241 (42, 44), 242 (58)
sacrificarea unui deget, 107, 118 (79)
sacrificiu, 191
Sarapis, 100, 114
sceptici, 22, 37, 73-74, 103, 108, 150,
179, 206-207, 210, 222, 233 sclavie, şi declin intelectual, 215 Simonides din Amorgos, 36, 141 Seneca, 213, 219, 227
sentimentul păcatului, 41 şi urm. sentimente de vină, abreacţie (descărcare) a, 64 (110)
în perioada arhaică, 41 şi urm., 50,
136, 139
în lumea greco-romană, 118 (79),
216 şi urm. sex, puritanism grec şi, 138 şi urm.,
155 (122), 173 (43)
schimbare de 127, 143 (32) Shackleton, Sir Ernest, 108, 119 Sibila, 68, 70, 81, 84 Sidgwick, Dna. Henry, 257 „simpatii"
oculte, 211, 252 Sinesius, 258 Small, H.A., 12
Snell, B., 24, 28, 30, 32, 53, 172, 174 soartă *vezi moira* societăţi „deschise", 204, 216, 217, 218
(1),'229 (107) societăţi „închise", 187, 204, 208, 218
(1), 229 (107) Socrate, despre *arete,* 162 şi urm.
crede în oracole, 88 (71), 162,173 (36)
daimonionul lui, 107,162,166,176
(74)
paradoxurile lui, 25
participă la ritualul coribantic, 77
practică retragerea în sine, 194 (6)
procesul lui, 166 şi urm., 168, 176
(74), 181
în ce sens era raţionalist, 162 şi urm.
visele lui, 99, 162
vezi şi Platon Sofocle, Eriniile la, 46
Eros la, 45
exponent al concepţiei arhaice despre

lume, 52
găzduieşte pe Asclepios, 169
statutul omului la, 54 (6)
suflet şi trup la, 125
phthonos la, 54 (12)
Aiax 243 şi urm.: 81 (24)
Ant.Hgona] 176: 126
Ant., 583 şi urm.: 52
Ant., 1075: 29 (37)
EUectra] 62 şi urm.: 128, 145 (39)
INDICE
281
O.[edip] la C.folonos] 964 şi urm.:
55 (25)
O.T. = Oedip Rege, 1258 şi urm.:
81 (25) solidaritatea cetăţii-stat, 167, 202 (87)
a familiei, 38 şi urm., 49 şi urm.,
74, 102, 135 Solon, legislaţia lui, 49, 124
poemele lui, 37, 39 somnambulism, 66, 80 (14) „somnul prelungit", 128, 146 (46), 182 Soranus, 77
Sparagmos, 139, 237-239 spectru, consubstanţialitate cu cadavru, 124-126, 153 (102) Spengler, O., 229 (106) spirite „mute",
85 (57)
vezi şi daimoni spiritism, modern, 73, 179, 215
şi teurgie, 256-259
vezi şi medium *mâaic, vezi* conflict statui *vezi* imagini stoic(ă) acceptarea astrologiei, 211, 224
(57)
concepţie despre inspiraţie, 88 (71)
concepţie despre vise, 110
doctrina „sympathiei" 211
intelectualism, 205
religia, 206 şi urm. crroix£Ta, 255 strănut, 31 (87) sublimare, 189, 196 (26) suflet, concepţii contradictorii despre,
158 şi urm.
iraţional la Platon, 109,184 şi urm.,
196 (30)
negat de stoici, 205
întruchipat în pasăre, 127,144 (38)
pluralitate a, 137 şi urm., 154 (111)
răpit, 132
umbră, 111 (10)
vezi şi viaţa de apoi, trup, *psyche,*
reîncarnare
o6[i$o'\a, 252 şi urm., 255 superstiţie, Teofrast şi Plutarh despre,
216
„supradeterminare", 18, 25, 37, 54 (10) supra-eu, 46 supravieţuire *vezi* viaţa de apoi
ţ, în magie, 261 (20), 262 (34)
şamanism, bibliografie, 143 (30) bilocalizare, 127 şi urm., 130 călătorii în lumea spiritelor, 127 şi urm., 130, 132, 135,
182 călătorii psihice, 127-128, 134, 143 (31) definiţie, 126
divinaţie, 127 şi urm., 129
folosirea arcului, 144 (34)
folosirea muzicii, 132, 155 (119)
grecesc, 127-132, 134 şi urm., 137,
143 (32)
interdicţii alimentare, 155 (121)
dif. de posesiune, 70, 84 (43), 126
post, 126-128
purificări, 155 (116, 118)
putere asupra păsărilor şi animalelor, 132,149 (75) reîncarnare, 129,
137, 147 (56)
dif. de religia dionisiacă, 128
„retragerea", 126, 128, 134, 182
schimbare de sex, 126, 143 (32)
tatuaj, 128
traco-scitic, 127
transă, 126-128,143 (31), 146 (46),
182
în transpunerea lui Platon, 181 şi
urm.
vindecări, 127, 130-132 şerpi, în cultul lui Asclepios, 104,117 (64)

în cultul dionisiac, 236-238, 240 şi
urm.
în Abruzzi, 241 (43)
în Kentucky, 236 ştiinţa greacă, 203 şi urm.
absenţa experimentului în, 215, 228
(94)
dispreţul filosofilor elenistici faţă
de, 226 (77)
realizări, 203 şi urm.
supraspecializare în, 214
Taghairn, 115 (43)
talismane, 254
Tantivdţ, 186, 197 (39)
Tapâaaeiv, 53 (3)
tată, crime împotriva, 77
imaginea tatălui în vise, 101
regele ca, 221 (36)
Zeus ca, 50 şi urm. tatuare sacrală, 228, 145 (43) telepatie, în vise, 108, 110, 122 (116) T^ta-mcn, 252-255, 264 (67)
Tennyson, Lordul, 162 Teofrast, 58, 76-77, 91-93, 111, 122,
155, 204, 214, 216, 223, 228 Teognis, 36, 39, 45-46, 54-56, 59-60 teologie astrală, 190, 199 şi urm., 206,
211
şi pitagorism, 212, 225 (68) teologie naturală, respingere a, 212,
225 (71)
6eoTT£jjnToi;, semnificaţia lui, 120 (97) teurgie, 243-269
bibliografie, 243
elemente iraniene, 251, 259

origir.ea, 243-245 şi magia, 245, 247 şi urm., 251 *modus operandi,* 251-259 şi neoplatonismul, 245, 249
Theoclymenes, 70
Theoris, 178 (95), 179 (98)
Theoteknos, 255
Thesiger, Ernest, 237
Thomas, H.W., 133, 150, 151, 153, 201
thymos, 24-25,125 şi urm., 164,196 (32)
Tibet, însufleţirea imaginilor în, 264 (72)
time, 26, 38,' 154 (113)
Timo, 44
timpan, 76, 234, 240
tradiţie, şi individ, 204 şi urm., 208 şi urm.
transă, coribantică, 76, 91 (94) inducere a, 72, 85 (52), 255-257 a Pitiei, 71, 83 (41), 85 (53, 55) schimbarea vocii în, 86 (61),
257 şamanică, 127-129, 143 (31), 146 (46), 182
teurgică, 255-259 voci auzite în, 105 *vezi şi* mediumi, posesiune, călătorii psihice
transmigraţia sufletelor *vezi* reîncarnare
TpiETTipîSeţ, 231, 239 (2) n, 60 (80) cultul lui, 208, 222 (37)
trup şi suflet, 125-129, 134, 136, 142 (27)
la Platon, 184-185 awtia-antia, 133, 136, 150 (87)
Tylor, E.B., 12, 32, 104, 116, 140
ţap ispăşitor, 47
unio mystica, dif. de teurgie, 246 Upanişade, 139 Uranus, 49, 62 (103)
Vechiul Testament, gelozie divină în,
54(8)
vina moştenită în, 55 (26) vegetarianism, origine a, 138, 155 (121) „ventriloci", 71 viaţa de apoi, epitafuri şi, 207, 220 (29)
răsplată şi pedeapsă în, 40, 124,
135, 182, 191
teama de, 141 (13), 201 (77), 216
vechimea ideii, 124
zeificarea în, 130, 194 (9)
vezi şi Hades, reîncarnare vin, *ate* provocat de, 17, 43
şi poezie, 95 (124)
folosit în religie, 69 vină moştenită, 39 şi urm., 55 şi urm.,
135, 191 vindecări religioase, 68, 75-77, 92 (100,
102), 103-107, 127, 130-132, 169,
233
virtute *vezi arete* „visători" privilegiaţi, 114 (35) vise, 96-122
de anxietate, 99
„aporturi" în vise, 99

călătorii psihice în, 97,123, 152 (97)
cărţi de, 101, 109, 110, 120 (100),
121 (107)
chirurgie în, 106, 117 (72)
clasificări străvechi ale, 99
dedicaţii prescrise în, 100, 254
despre daimoni, 59 (70)
„daimonice", 110, 122 (112)
ca dorinţe de împlinire, 99, 109
la Homer, 97-100
imaginea paternă în, 101 şi urm.
influenţa modelului cultural, 97,
101, 104, 105, 115 (52)
interpretarea viselor, 120 (99) *vezi şi* cărţi de vise
şi mit, 97, 116 (58)
despre morţi, 109, 115 (52)
trimise de morţi, 103, 229 (105)
obiective, 97-99
oedipiene, 50, 63 (105)
orientale, 101
reţete date în, 106 şi urm.
sacre sau transmise de zeu, 100-102,
108-110, 114 (37)
simbolice, 97, 99 şi urm., 101, 109
şi urm.
ca simptome, 109, 121 (102)
teama de, 216
tehnici pentru a provoca, 102, 108
telepatice sau clarvăzătoare, 100,
108 şi urm., 122 (116) Viza, măştile, 236 viziuni, hipnopompice, 113 (24), 117 (62)
treze, 100, 107 şi urm., 117 (62),
119 (82)
„voci directe", 269 (122) voinţă, conceptul nu apare în Grecia
timpurie, 18, 33 (105)
vezi şi liber arbitru la Homer
Weinreich, O., 79, 104, 116, 148, 221,
240, 266
Whitehead, A.N., 158, 208, 222 Wilamowitz, U. von, 27, 28, 30, 33, 53-55, 58, 81-83, 87, 112, 119, 133, 139, 141, 145-150,
154-156, 167, 173-174, 177, 195-196, 222, 229, 240, 261
INDICE
283
Xenocrates, şi mitul titanilor, 139, 156
(133), 157 (134) Xenofan, influenţa lui, 159
raţionalismul lui, 109, 160
fr. 7: 129, 146 (55)
fr. 23: 171 (9) Xenofon, despre *psyche,* 123
Anab. 7.8.1.: 120(99)
Mem. 1.6.13.: 120(100)
Zalmoxis, 130, 147 (60, 61), 155 (119) zei, astrali, 190, 199 şi urm., 206
constrîngerea zeilor, 267 (108)
deghizaţi, 32 (93)
epicureici, 206
foametea şi molima ca, 46, 80 (14)
inspiră cîntece, 20
intervenţie fizică a, 23, 32 (90)
ispitesc oameni, 43-45, 59 (65), 64
(112)
iubirea şi teama de, 41, 57 (38)
mitologici, la Platon, 190, 199 (66)
provoacă *ate,* 15-17
reprezentarea în artă, 64 (112)
transmit *menos,* 19-20
trimit avertismente, 21 şi urm.
Xenofan despre, 159
vezi şi epifanii, *phthonos* zeificare *vezi* viaţa de apoi, cultul conducătorului
Zenon din Cition, 204-206 Zeus, 14 şi urm., 17, 26, 36 şi urm., 47,

100, 206
agent al justiţiei, 38-39
capabil de compasiune la Homer,
40 şi urm.
tată ceresc, 50.

Cuprins

Hellada între Logos şi Alogon.....5
Prefaţa autorului.....11
I. Apărarea lui Agamemnon..... 13
II. De la cultura ruşinii la cultura vinovăţiei.....35
III. Binefacerile nebuniei.....65
IV. Model oniric şi model cultural.....96
V. Şamanii greci şi originea puritanismului.....123.
VI. Raţionalism şi reacţie în perioada clasică..... 158
VII. Platon, sufletul iraţional şi conglomeratul moştenit..... 180
VIII. Teama de libertate.....203
Anexa I - Menadismul.....231
Anexa II - leurgie.....243
Lista abrevierilor.....270
Indice.....271

în colecţia PLURAL au apărut

1. Adrian Marino - *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov - *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu - *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly - *Dandysmul*
5. Henri Bergson - *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei - *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valery - *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu - *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu - *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola - *Exerciţii spirituale*
13. * * * - *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino — *Politică şi cultură*
15. Georges Duby - *Anul 1000*
16. Vasile Gogea - *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov — *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson - *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava - *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu - *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase - *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev - *Sensul istoriei*
23. Francoise Thom - *Sftrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard - *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. - *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial - *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul — *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury - *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu - *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik - *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei - *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*

32. Mircea Carp - *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban — *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava - *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep - *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh — *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) - *Eliadiana*
39. Ioan Buduca - *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot - *Ce este filosofia antică* ?

i

41. Leon Wieseltier — *împotriva identităţii*
42. * * * - *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss — *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano — *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta - *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel — *Cine, ce şi de ce ?*
47. Vladimir Jankelăvitch - *Iertarea*
48. Andrei Cornea - *Penumbra*
49. Iosif Sava - *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot - *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă - *Călugărul şi moartea*

PLURALM

1. Emile Durkheim - *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz - *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * - *Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*
10. Filostrat - *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios - *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei - *Cum este'posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman - *Nunta mortului*
14. 15. Jean Delumeau - *Păcatul şi frica* (2 voi.)
16. Mihail Psellos — *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero - *De divinatione*
18. 19. Elena Niculiţă-Voronca - *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică* (2 voi.)
20. * * * - *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir - *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds - *Grecii şi iraţionalul*

în pregătire:

Adriana Babeţi — *Despre arme şi litere* Jacques Derrida - *Fantomele lui Marx* * * * - *Convorbiri cu Schopenhauer*

«Unul dintre cele mai evidente şi mai edificatoare merite ale analizei pe care o face Dodds manifestărilor iraţionalului în spiritualitatea greacă-şi unul dintre cele maipuţinpuse în lumină— este faptul că pentru una din cele mai înalte forme ale raţionalităţii atestate de istoria culturii se recunoaşte cu luciditate, deci între margini susceptibile de cunoaştere raţională, rolul fertil' (cînd este fertil) al iraţionalului ca element constitutiv al totalităţii umanului. Şi aceasta nu numai recunoscîndu-l ca atare, ci ridicîndu-l pînă la acel grad de conştiinţă care să fie apt de a-i exorciza părţile nocive şi distructive şi de a-l resorbi în zonele superioare ale omenescului, prin instituirea unei ştiinţe complexe

a lui, care să-l legitimeze şi să-l diriguiască in nomine rationis, *în loc de a-l lăsa să ne bîntuie istoria* in nomine diaboli.» (Petru Creţia)

EDITURA POLIROM ISBN 973-683-115-9